فصول من الأندلس

فى الأدب والنقد والتاريخ

ترجمها

أبو همام

عبد اللطيف عبد الحليم

١٤٠٨ هـ — ١٩٨٨ م

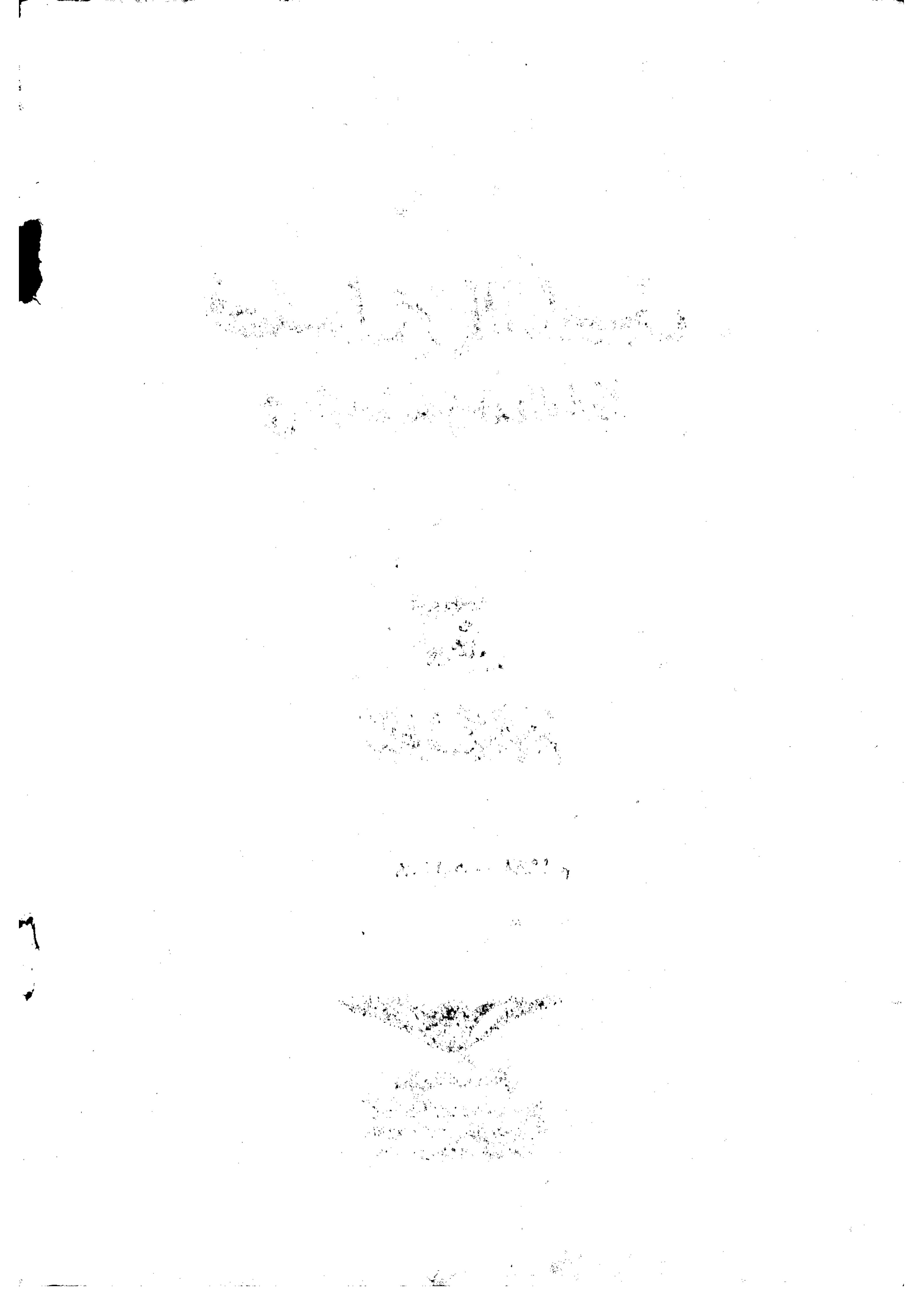


ملتزمة الطبع والنشر

مكتبة النهضة المصرية

لأصحابها حسن محمد وأولاده

٩ ش عدلى باشا - بالقاهرة



الإهداء

الى من نخفض لهم جناح الذل من الرحمة

الى جـــدى وجدتى

فى جـــوار الله .

والى ابى وامى .

نسأ الله فى اجلهما .

ع . ع

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمة

هذه فصــول متفرقة نشرها كاتبوها فى كتب ودوريات متخصصــة ، ترجمتها ، ونشرت بعضها فى طائفة من المجلات العربية ، وبعضها الآخر لم ير النور بعد ، وقد رأيت أن أضــمها ، وأنشرها فى كتاب ، يلم شتاتها ، معتقدا أن قارىء الكتاب غير قارىء المجلة — حتى ولو كانت متخصصــة ، فضلا عن أن الكتاب ييسر للقارىء أن يعود الى كل ما يريده جملة .

« فصــول من الأندلس » عنوان لهــذه المجموعة ، التى يربط بينها الأندلس بالمعنى العام للكلمة ، وكما كان يعرفها الأندلسيون القدامى .

تنتظم هذه الفصول طائفة مختارة من التاريخ بمعناه الواسع ، اذ يهتم بالموريسكيين — المسلمون الذين ظلوا فى الأندلس بعد سقوط غرناطة — وبطائفة القنقيين — وهم فى رأى البعض خلف لذلك السلف القديم — كما يهتم بتاريخ التنجيم ، والأنساب فى اسبانيا الاسلامية ، وبالتاريخ المقارن كما هو الشأن فى مقال « حكاية مشرقية فى تاريخ الأندلس » .

كذلك تنتظم هذه الفصول طرفا من التراجم الشخصية ، كالحديث عن ميجيل دى أوثامونو ، وحديثه عن دينه فى مقال يحمل نفس العنوان ، وان كان فى المقال المذكور شىء من الفكر الفلســفى ، وثمة حديث آخر فى هذه المجموعة عن الأدب والنقد ، كالأسلوبية ، وأوليــة الأدب الاسبانى وحديث خوان رامون عن الشعر بطريقة الشاعر الناقد ، كما أن بها بحثا طريفا عن التأثيرات الاسبانية فى توفيق الحكيم ، وآخر عن المسرح الفلسطينى .

معظم هذه البحوث كتبها أساتذة مستشرقون من الاسبان وهم فرناندو دى لاجرانخا وخائينتو بوسك فيلا ، وخوليو سامسو ، ومرثيدس غرثيه ارينال ،

والينا بيثى مارتينيث ، وبدرو مارتينيث مونتابث . مشهود لهم بالاستاذية ، عمقا فى البحث واخلاصا للحقيقة ، وهم — كما نرى هنا — يطرقون موضوعات دقيقة ، ييسرها لهم طول النظر ، والعكوف المتانى على وسائل البحث .

وبعضها باقلام نقاد وشعراء كبار يعرفهم القارىء المثقف من أمثال خوان رامون خمينيث ، ودامسو الونسو .

وطريقتنا فى الترجمة — كما سبق ان أوضحناها فى أعمال سابقة — هى محاولة لتلبس فكر المؤلف واسلوبه وان اضع نفسى موضعه كانى المؤلف الأصلى ، لكننى اجاهد الا أحيد عما درجت عليه من طريقة التعبير العربية ما كان ذلك فى ذرعى .

وأعتقد أن التنقل من الأدب الى النقد الى التاريخ كان شيئا عسيرا ، لكن العسر استحال الى يسر حين غدا التنوع سبيلا الى التماثل ، حيث يخاطب ملكات الانسان المتنوعة ويعبر عنها ، ولعل فى ذلك ما يدفع الملالة عن القارىء الذى يتنقل — حسب مزاجه — من غابة موحشة الى روضة اريضة ، أو من الروض الى الغاب ، فاذا حمد القارىء هذه الرحلة فربما كان ذلك هو الجذل الذى تؤديه الى تلك الصفحات ، اذ تغدو هذه الأشتات مجتمعة فى وجدان القارىء ، كما اجتمعت أخوات لها سالفات ، وعلى الله قصد السبيل .

ابو همام
عبد اللطيف عبد الحليم

حكاية مشرقية فى تاريخ الاندلس

فرناندو دى لاجرانخا

حفظ لنا اخبار امير قرطبة عبد الرحمن الثانى ، مؤلف مجهول لكتاب « اخبار مجموعة » تصف كلها الصورة المثالية لهذه الشخصية التى استطاعت ان تنشر ظلال السلام على شعبها — وفى استمرار تقريبا — برغم ما شابتها من بعض الحوادث المقلقة ، وان كانت تبدو لنا تافهة مقارنة بحوادث الفترات السابقة واللاحقة . هذه الصفحات من اخبار مجموعة مرآة للحظة سعيدة فى حياة الاسلام الاسبانى ، يتضح ذلك — بداية — فى نهضة الفنون والآداب ، وفى الرخاء الاقتصادى ، وفى السلطة السياسية التى وصلت اوجها مع قيام الخلافة . لقد وصفت تلك الصفحات عبد الرحمن بخصال القيم البدوية اذ كان رحمه الله حليما جوادا ، وكان له حظ من ادب وفقه وحفظ للقرآن ، ورواية للحديث ، وكلها خصال المسلم الصالح .

ليس بين هذه الأخبار التى تلى هذه الصورة ذكر لمعركة دامية ، او اعدام علنى ، او اجراء شائن ، بل احساس لدى الناس بزهو عسكرى مستمر ، « فماردة » بوصفها المدينة التى تمثل ظهارة الامير العالى الهمة تجعله يوقف الهجوم لسماعه بكاء الذرارى ، وتوجع نساء الثائرين المحاصرين .

من بين الروايات المتعددة التى يحاول فيها الكاتب المجهول تقريظ حلم الأمير عبد الرحمن الثانى ، وكرمه ، وسماحة طبعه ، حكاية تستحق اهتماما خاصا عنها اخصص هذه الصفحات التالية ، تقول الحكاية — فيما نقلته عن ترجمة لافونيتى القنطرة :

ادخلت اليه يوما اموال وردت عليه،فبينت الخرائط بين يديه،وبث فتيانه بالرسائل الى خدمته ، فخلا مجلسه منهم ، حاشا فتى كان قائما بين يديه ،

فتغشت عبد الرحمن سنة ظن بها الفتى أن النوم قد أثقله ، فبسط يده على خريطة من المال أرسل عليها كمه ، وعبد الرحمن يلاحظ ، فلما توافى فتيانه ، أمرهم برفع المال وعد الخرائط ، فاذا خريطة ناقصة ، فتدافعوا فيها ، كل يتهم صاحبه ، فقال لهم عبد الرحمن امسكوا عن هذا ، فقد أخذها من أخذها ، وعاينه من لا يقولها ، وأمر بضم المال ، ورأى ان كشف أخذها لؤم حيـــاء وكرما » .

تجد الحكاية نفسها مع تزيد فى ذكر التفاصيل الى حد ما ، والتى لا نجدها فى أخبار مجموعة ، فى كتاب متأخر جدا ، لكنها معروفة من قديم ، وقد تُرجمت الى الفرنسية والاسبانية (ولا يعتمد على الترجمة الأخيرة اعتمادا مطلقا) أعنى كتاب البيان المغرب للمؤرخ المغربى ابن عذارى . لنرا ماتقول الحكاية :

ومن بين الملامح الأخرى (لهذه الشخصية) ما روى من أنه أودعت لديه يوما أموال ، كانت قد وصلت من الاقاليم ، وخصصت لتوزيعها على الجند ، وكان قد صرف غلمـــانه ، ولم يبق بجانبه منهم فى القاعة الخاليـــة الا واحد كان ملحقا بخدمته ، ووجد الغلام الفرصة سانحة حينما بدأ الأمير يأخذه النعاس ، فأخذ واحدة من بدر المال ، وخبأها فى كمه ، ولكن الأمير لمحه بطرف عينه ، واحتفظ بصـــمت الواعى المتســـتر على الأمر ، بحيث استطاع السارق ان يستولى على المال بما يرضى أطماعه ، ولما دخـــل الخدم الآخرون تلقوا من الأمير الأمر بحمل البدر ، ووجدوها تنقص واحـــدة فتبادلوا الاتهام فيما بينهم حول اختفائها ، فقال لهم الأمير : اسكتوا ، لقـــد أخذها من لا يردها ، ورآه من لا يفضحه . فهذه اللمحة تعد دليلا على كرمه وطيبتـــه .

فى المنتخبات الشعرية الكبرى التى تنضح حنينا لاعجا فى نفس على بن موسى بن ســـعيد المغربى ، وعنوانها « المغرب فى حلى المغـــرب » ، وفى الصفحات الأولى — وكما هو معروف — مخصصة لقرطبـــة ، والتى يترجم

فيها — مع ذكر نصوص — لشعراء بنى امية ، نعثر ايضا على حكاية عبد الرحمن الثانى ، تقول ما يلى :

وسرق بعض صقالبته بدرة ، فلمحه ، ولما عدت البدر نقصت ، فاكثروا التنازع فيمن أخذها ، فقال السلطان : قد اخذها من لا يردها ، ورآه من لا يفضحه ، فايلكم من العودة لمثلها ، فان كبير الذنب يهجم على استنفاد العفو ، فتعجب من افراط كرمه وحيائه .

حينما اجتمع لدى كل المادة لتحرير هذا المقال ، كان فى ذرعى أن اعود الى جزء من المقتبس لابن حيان ، فى طبعة ممتازة حققها صديقى العزيز الدكتور محمود على مكى ، والتى ظهرت منذ سنوات قلائل ، يضم هذا الجزء السنوات من ٢٣٢ — ٢٣٨ ، أى السنوات الأخيرة فى حياة عبد الرحمن الثانى ، حتى سنة وفاته ، يولج ابن حيان فى أحد الفصول الأخيرة من هذا المجلد طائفة من الأخبار ، رواها مؤرخون متعددون ، وان كانت غير مجموعة فى متن الكتاب لمزيد ثقة فى المناقب التى يتحلى بها الأمير عبد الرحمن ، احدى هذه الحكايات التى تتضمنها ، هى التى نحن بصدد الحديث عنها ، فى كتاب معاوية بن هشام الشبنسى ، المذكور فى مناسبات أخرى فى هذا المجلد ، وهى حكاية ذكرها ابن حيان بتمامها .

الرواية الجديدة التى أذكرها حالا ، هى بلا ريب اتم الحكايات التى لدينا عن القضية ، وقد حظيت — فيما يبدو — بذيوع تاريخى بسبب الأسلوب الذى حكيت به ، وبسبب الشواهد التى تستند اليها .

اسمه كاملا : معاوية بن هشام الشبنسى كما يسميه ابن حيان . وهو كما يقول ابن الأبار : معاوية بن هشام بن محمد بن هشام بن معاوية القرشى المروانى المعروف بابن الشبنسية Sapiencia فى رأى جونثالث بالنثيا ، كعمه لابيه معاوية بن محمد بن هشام ، من نسل الأمراء الأندلسيين الأول ، مؤرخ ، اعتقد انه واجبه أن يكتب تاريخ بنى امية فى الأندلس ، (وله تاريخ

فى دولة بنى امية بالأندلس)، افاد منه ابن حيان ، الاخبـــار التى بين أيدينا قليلة جدا عن هذا المؤرخ العظيم ، حتى تاريخ مولده أو وفاته ، ولا حتى أى خبر آخر . ينبغي أن يكون قد عاش ما بين القرن التاسع والعاشر)، عمه معاوية توفى فى ٢٩٨/٩١٠ حسب ما يرويه ابن الأبار .

لنر الحادثة التى ذكرها الشبنسى كما رواها ابن حيـــان : قرات فى كتاب معاوية بن هشام الشبنسى قال : من ابدع مكارم الأمير عبد الرحمن ابن الحكم الدالة على سروره ورفعة نفسه ، وفرط استحيائه ورقة وجهـــه التى لم يكن يعد له فيهن احد من اهل بيته ، أنه احضر يوما مالا كثيرا اتاه من بعض النواحى ، جلس لايعابه فى بدره وقـــد امر خدمه الصقالبة بتولى ذلك ، ونضده بين يديه الى أن يأمر برفعه الى بيت المال ، فاخذوا فى ذلك على عينه — واعترته سنة غض لها من طرفه ، خالها بعض شرهائهم نعاسا ، فمد يده الى بدرة من ذلك المال اختلسها حين غفلة من أصحابه ، فصيرها فى حضنه والأمير ينظر اليه ، فلما أكملوا نضد البدر أمرهم باعادة عدها فأصابوها تنقص تلك البدرة المختلسة فتراموا بسرقتها ، واشتد بينهم التنازع فيها ، فلما اكثروا قال لهم الأمير : حسبكم . كفوا عن ذكرها فقد اخذها من لا يردها ورآه من لا يفضحه ، فاياه واياكم عن العود لمثلها فان كبير الذنب يهجم عن استنفاد العفو ، ارفعوا المال ، واقلوا المقال ، فاشتد عجب من ســـمع من سعة كرمه ، وشدة حيائه .

الى هنا ، ليس ثمة شيء خاص ، اللهم الا صلة الحادث الذي شرع به الكلام ، وبرغم التوصية التى ختم بها الأمير كلمته فقد انتشر الحادث بسبب ملمح العظمة الذى يومىء اليه ، وبسبب قيمة الشخصية الرئيسية ، وقد جمعه المؤرخون . وتتجه الروايات الأربع التى رأيناها من الحقبة بطولها وقصدها المختلف ، الى ما هو جوهرى ، فى الصفحات التالية نرى انه — مع كل هذا — حادث مختلق ، او بعبارة اخرى حادث مهيأ ليحمل معنى سياسيا دقيقا ، لحكاية تبدو فى اطر مختلفة فى الأدب العربى المشرقى ، واصلها — فى كلمة اخرى — ينبغى البحث عنه فى الأصول القديمة للأدب الفارسى .

فى سراج الملوك لأبى بكر الطرطوشى الاندلسى — كاتب وكتاب أشرت اليهما على وجه الدقة فى القسم الأول من هـذا المجلد من « الأندلس » — حكاية ترجمها مكسيمليانو الاركون ، وكما سنرى يجب تنقيحها ، تقـول الحكاية :

يروى أن كسرى صنع طعاما فى سماط ، فلما فرغوا ، ورفعت الآلات وقعت عينه على رجل من أصحابه ، قد أخذ جاما له قيمة كثيرة ، فسكت عنه ، وجعل الخدم يرفعون الآلات ، فلم يجدوا الجام ، فسمعهم كسرى يتكلمون ، فقال : مالكم ، فقالوا : فقدنا جاما من الجامات ، فقال : لا عليكم ، **أخذه من لا يرده ، ورآه من لا يفضحه** ، فلما كان بعد أيام دخل الرجل على كسرى ، وعليه حلية جميلة مستجدة . فقال له كسرى : هذا من ذاك . قال : نعم ، ولم يقل شيئا .

لم يفهم الاركون كلمات كسرى التى أخفى بها السارق ، فالنص العربى يقول : لا عليكم ، أخذه من لا يرده ، ورآه من لا يفضحه .

الجملة التى وضعت تحتها خطا هى بالدقة الكلمة التى قيلت على لسان عبد الرحمن الثانى ، والتى وردت فى المقتبس لابن حيان الذى أخذها عن ابن الشبنسى ، وقد تكررت فى المغرب لابن سعيد ، (بها تغيير طفيف وان كان ما تقولانه واحدا ، وفى المصـنفين الآخرين اللذين بهما الحكاية : أخبـار مجموعة ، والبيان) ، والآن ليس المهم هو الجملة ذاتها أو (جملة مشابهة لها) ، بل المهم المسألة ذاتها . وان كان ثمة تغيير طفيف فى الاطـار وفى الظـروف .

ما الذى نستنتجه اذن ؟ هل المسألة عبارة عن حكاية الأمير القرطبى ، استغلها الطرطوشى ناسـبا اياها الى الشخصية الأسـطورية لكسرى أنوشروان — شخصية محورية لحكايات كثيرة تضفى عليه هالات العـلم والعظمة ، والحماسة الى الانصاف ، وغير ذلك من الخصـال التى تبرز تلك الهالة ؟ . فى البداية يمكن التفكير فى ذلك ، تعويلا على الثقة الكبرى

التى نوليها لابن حيان ، والمصادر الأخرى التى ذكرناها ، وللأدلة التاريخية الواضـــحة .

توفى أبو بكر الطرطوشى فى سنة ٥٩٠/١١٢٦ (او قبل ذلك بقليل فى سنة ٥٢٥) أى بعد نصف قرن من موت ابن حيان الذى نقل الحكاية عن مؤرخ سابق بكثير . هل يمكن التفكير فى أن الطوطوشى — وهو كاتب يتجه بفكره جدا الى المشرق — عرف هذه الحكاية عن طريق ابن حيـــان ذاته ، معالجا اياها ، واضعا اسم الملك الفارسى المشهور ، بطل حكايات كثيرة مهذبة مكررة على طول وعرض الأدب العربى (فى سراج الملوك ذاته دون ان نبعد كثير) ؟ ..

لنعد الى الأدب . بينما اقرأ كتابا مشهورا هو Espejo de principes الذى اتخذ منه الطرطوشى مثلا لتاليف كتابه سراج الملوك الذى كتب أصلا بالفارسية عثرت على الحكاية ذاتها ، الكتاب الذى أعنيه هو التبر المسبوك فى نصيحة (او نصائح) الملوك لأبى حامد الغزالى المتوفى فى سنة ١١١١ ، وهو الشخصية التى اعجب بها دون ميجيل اسين (Algazel) . انقـــل فيما يلى عن العربية مباشرة تلك الحكاية التى نحن بصدد دراستها :

يقال انه كان لأنو شروان نديم ، وكان فى مجلس الشراب جام من ذهب مرصع بالجوهر ، فسرقه النديم ، ونظر اليه أنو شروان ، ورآه وهو يخفيه ، فجاء الشرابى وطلب الجام فلم يجده ، فنادى يا اهل المجلس قد ضاع لنـــا جام من ذهب مرصع بالجوهر ، فلا يخرجن احد حتى يرد الجام ، فقـــال أنو شروان للشرابى : مكنهم من الخروج ، فان الذى سرق ما يعيده ، والذى رآه ما يغمز عليه .

اذا توغلنا الآن فى عالم الأدب اللانهائى ، نعثر على الحكاية ذاتها ، مع الخاتمة نفسها ، أو قريبة منها . اقدم الروايات التى وقعت عليها — وهناك بلا ريب ما هو اقدم منها — تلك التى جمعها البيهقى فى كتابه المحاسن

والمساوىء ، فى صدر فصل عنوانه « محاسن الاغضاء » ، يحكى البيهقى ما يلى :

وحكى ان انو شروان قعد فى يوم نيروز أو مهرجان ووضعت الموائد ، ودخل وجوه الناس ، وكسرى بحيث يراهم ولا يرونه ، فلما فرغ الناس من الطعام ، وجىء بالشراب فى آنية الفضة وجامات الذهب شرب الأسلورة وأهل الطبقة العليا فى آنية الذهب ، فلما انصرف الناس ، ورفعت الموائد أخذ بعض أولئك القوم جام ذهب ، فأخفاه فى قبائه ، وأنو شروان يلحظه ، فصرف وجهه عنه ، وافتقد صاحب الشراب الجام ، فصاح : لا يخرجن أحد من الدار حتى يفتش ، فقال كسرى : لا يعرضن لأحد ، وانصرف الناس ، فقال صاحب الشراب : انا قد فقدنا بعض آنية الذهب ، فقال الملك : صدقت، أخذها من لا يردها ، ورآه من لا يخبرك بها .

كتب البيهقى كتابه ما بين سنة ٢٩٥ — ٣٢٠ (٩٠٧ — ٩٣٢) أى أنه كتبه قبل مولد ابن حيان بنصف قرن على الأقل . فى تلك الفترة جمع المؤلف المشرقى المجهول كل المجموعة من الحكايات ذات الحجم نفسه ، الأمر الذى يؤكد التطور الكبير الذى حظى به الموضوع ، وهو بلا ريب موضـــوع ذو سابقة فارسية بعيدة ، لنر حكاية أخرى فى الفصل ذاته :

حكى عن بهرام جور أنه خرج يوما لطلب الصيد ، فاحتمله فرسه حتى دفع الى راع تحت شجرة وهو حاقن ، فقال للراعى : احفظ على عنان فرسى حتى أريق ماء ، فأخذ بركابه حتى نزل ، وقبض على عنان الفرس ، وكان عنانه ملبسا ذهبا ، فوجد الراعى غفلة من بهرام ، فأخرج من خفه سكينا وقطع به أطراف اللجام ، فرفع بهرام رأسه ، فنظر اليه ، فاستحيا ، ورمى بطرفه الى الأرض ، وأطال الاستبراء ليأخذ الراعى حاجته من اللجـــام ، وجعل الراعى يفرح بابطائه عنه ، حتى اذا ظن انه قد فرغ وأخذ من اللجام حاجته قال : يا راعى ، قدم الى فرسى ، فانه قد سقط فى عينى شىء ، وغمض عينه لئلا يوهمه انه يتفقد حلية اللجام ، فقرب الراعى منه فرسه ، فركبه ،

فلما ولى ، قال بهرام : وما سؤالك عن هذا الموضع ؟ قال : هناك منزلى ، وما وطئت هذه الناحية قط ، غير يومى هذا ، ولا أرانى أعود اليـــه أبدا ، فضحك بهرام ، وفطن لما اراده الراعى ، وقال : انا رجل مسافر ، وأنا أحق بالا اعود الى هاهنا ابدا ، ثم مضى ، فلما نزل عن فرسه ، قال لصاحب مراكبه : ان معاليق اللجام وهبتها لسائل مر بى ، فلا تتهم احدا .

هذه الحكاية لا يبدو — بداية — ان لها صلة وثيقة بالحكايات السابقة ، الى حد نستطيع معه ان نقول ، انه لا صلة على الاطلاق ، على الأقل فى الرواية القديمة التى لدينا ، والتى هى بالدقة رواية البيهقى . ثمة رواية مختصرة جدا ، مع فحوى مختلفة قليلا فى كتاب : المستطرف للابشيهى (توفى سنة ١٤٤٦) ترجمها رينيه باسيه فى كتابه الف حكاية وحكاية . اشار باسيه فضلا عن ذلك الى طائفة من الكتب تضم الحكاية ذاتها ، الأمر الذى يؤكد الذيوع الكبير الذى أحرزته ، لا تمثل رواية المستطرف اية أهمية بالنسبة لنا ، وعلى العكس تمثل رواية « نوادر القليوبى » اهمية ، انقلها فيما يلى مع ملاحظـــة انه يقترب من المستطرف ، ويختلف معه فى النهاية وبها نعود لنعثر على خيط موضوعنا الذى يبدو انه ضاع .

حكي ان الملك بهرام جور خرج يوما للصيد ، فظهر له حمار وحشى ، فاتبعه ، حتى خفى عن عسكره ، فظفر به فامسكه ، ونزل عن فرسه يريد ان يذبحه ، فرأى راعيا اقبل من البرية ، فقال له : يا راعى ، امسك فرسى هذا حتى أذبح هذا الحمار ، فامسكه ، ثم تشاغل بذبح الحمار ، فلاحت منه التفاتة ، فرأى الراعى يقطع جوهرة فى عذار فرسه ، فأعرض الملك عنه حتى اخذها ، وقال : ان النظر الى العيب من العيب ، ثم ركب فرسه ، ولحق بعسكره ، فقال له الوزير : أيها الملك السعيد اين جوهرة عذار فرسك ؟ فتبسم الملك ثم قال : **اخذها من لايردها ، وابصره من لا ينم عليه** ، فمن رآها منكم مع أحد فلا يعارضه بشىء بسبب ذلك .

الجملة التى وضعت تحتها خطا هى تقريبا الجملة ذاتها التى رأيناها فى المقتبس لابن حيان ، وفى المغرب لابن سعيد : « أخذها من لا يردها ، وابصرها من لا ينم عليه » مع تغييرين فقط (بعيـدا عن التغيـير فى نوع الضمائر) : رآه (وهو مرادف ابصره) وينم عليه (بدلا من يفضحه ، مـع تغيير طفيف فى المعنى) .

ثمة اهمية فى ان نشير الى ان كاتبا مصريا من القرن السابع عشر جمع فى كتابه رواية لحكاية بهرام والراعى ، مع الجملة الرئيسية — اصلية أولا — التى تبين الى أى حد تتشابك كل الحكايات التى ذكرناها ، بما فيها (حكاية عبد الرحمن الثـانى) .

ليس هناك أدنى ريب فى أن هذا الموضوع الفارسى القديم المنسوب الى اثنين من ملوكهم المشـهورين فى الحكايات — بالنسبة للفرس والعرب — بهرام جور وكسرى أنو شروان وعنهما حكايات بعيدة جدا عن المنبت (ليست مذكورة هنا) استغلت فى الاندلس لتعظيم احد أمرائها المشهورين ، أكان المؤرخون مدلسين ، تغلبت عليهم الحماسة فى تمجيد الأمير بحلى مستعارة ، على حساب أمانتهم مؤرخين ، أم أن التقليد كان قويا بما فيه الكفاية لكيلانشك فى صدق الرواة ؟

من الصعب اجابة السؤال ، وفى اسوا الحالات ، ينبغى غض الطرف عن الأمانة ، فقبل هؤلاء ، وفى عالم الشرق القصى اعطاهم اساتذتهم المثل المحتذى ، فالبيهقى — عائدين الى نقطة البداية — وعلى وجه التحـديد فى الفصل نفسه الذى اشرت اليه ، يقدم لنا الحكاية التى تضع اسم معـاوية ابن ابى سفيان (توفى فى سنة ٦٧٦) يصنع هذا بلا أدنى تحرج ، عندما يحكى لنا الحكايات الأخرى وهى اصلا متماثلة ، وللأسف — وكما نرى — يستخدم بدلا من الجملة التقليدية جملة أخرى اقل منها تعبيرا .

وحكى عن معاوية بن ابى سفيان انه قعد للناس فى يوم عيد ، ووضعت الموائد ، وبدر الدراهم للجوائز والصلات ، فجاء رجل من الجماعة ، فقعد على كيس فيه دنانير ، والناس يأكلون ، فصاح به الخدم : تنح ، فليس لك

هذا الموضع ، نسمع معاوية ، وقال : دعوا الرجل ، يقعد حيث احب ، واخذ الكيس وقام ، فلم يجسر احد ان يدنو منه ، فقال الخدم : أصلح الله الأمير : انه قد نقص من المال كيس فيه دنانير ، فقاله : انا صاحبه ، وهو محسوب على لكم .

اخيرا ، وفى النهاية ، هل كانت هذه — ربما فى رواية أكثر اقترابا من الأصل الذى اشتقت منه كل الحكايات — هى الحكاية التى استغلها المؤرخون الأندلسيون ، للتدليل على ان المناقب والفضائل التى تحلى بها اول خليفة اموى فى دمشق تتمثل كاملة فى خلفهم : امراء قرطبة ؟ .

ابن حزم عالم الانساب

خاثينتو بوســك فيلا

محاضرة القيت فى قرطبة بمناسـبة
الذكرى المئوية التاسعة لابن حزم يوم
١٥ من مايو سنة ١٩٦٣م .

قال البعض ان الوسيلة الوحيدة لفهم الاسلام ان نتجمل من تمسك بسلفنا ، وانما توأم المعرفة فى عقولنا يتحقق عن طريق الاعتقاد ، والتقدم هو الكامل ، والفضيلة عن العقيدة وما هو دنيوى بما هو دينى ، وباختصار فى سلسلة من التحولات هذه تصل بالرجل المسلم الى وحدة تامة ، وبمنهجه العقلى هذا ، وبمعقول حياته ، وبعقائده السياسية يبلغ الى تطور حضارى يعتنقه ٤٠٠ مليون من الرجال .

لست أجرؤ أن اثير تأكيدا بالغ التمام والمخاطرة كهذا الاجتراء ، بيـد أنى أعتقد ان الوصول الى معرفة جيـدة لمجتمع ما ، ولحضـارة معينة ، ولشخصية انسانية فى صورتها — باعتبارها انسانا — كما كان ابن حزم ، فانه من الضرورى ان تقترب تاريخيا — من الزمان والمكان والبيئة — وان تخالط الرجل محاولا التقاط حتى ما هو بعيد الغور ، حتى ما هو لطيف من نفسه ، وطريقة حياته ، وقدرته المبدعة .

مؤرخ الاسلام ينبغى ان يهتم بمعلوم التاريخ نفسه ، وبمغزاه وبالحركة الاسلامية — قبل كل شىء — وبالرجل المسلم باعتباره عنصرا متوحدا أو غير متواحد فى النسق الاجتماعى والثقافى للشعوب ، وينبغى ان يدرسه فى كل ابعاده الانسانية ، وفى تحولاته ، وتطوراته وفى كل ظواهره .

هكذا يقدر تاريخ الاسلام ، والرجل المسلم بكونه عاملا اجتماعيا فى هذا التاريخ تتمثل فترات متألقة ، وصور انسانية يسيرة فى أسبانيا الاسلامية تقدم امكانات كثيرة وحوافز لدراسة قرطبة فى عصر الخلافة ، وابن حزم وعصره

فى الحقيقة — كما يصنف فى قسم التاريخ الاسلامى — كنت استطيع ان اختار موضوعا آخر يتصل بالتاريخ السياسى ، الثقافى او التاسيسى لعصر ابن حزم ، بيد انى فى هذه المرة لم ارد ان افكر فى هذا ، لأن الانساب او علم الانساب — فى ايجاز كذلك — علم عربى يتصل بصفة وثيقة بفقه اللغة وبالتاريخ . وفى الوقت الحاضر يتصل بالدراسات التاريخية ، التى تدخل فى نطاق علم اصول الأجناس البشرية ، ونظرا للطبيعة الجافة للدراسات المتعلقة بعلم الانساب والتى ابتعدت الى حد كبير عن دراسة ابن حزم فى عصره عما هى عليه الآن لعدم جدواها وفائدتها ، فان على البعض ان يتصدى لقضايا من هذا الطراز ، وان كان الموضوع الذى اخترته ليس من الموضوعات ذات البريق والجاذبية ولكن هذا البعض المنوط عليه ان يتناول هذه الموضوعات ، ومع ذلك — سلفا — لن امضى فى تقديم قوائم لا حصر لها من اسماء القبائل افخاذا واسرا الى حضراتكم ، ما عدا عرض مفهوم علم الانساب الذى قد كان لدى ابن حزم ، والاهمية التى خولتها له مصادره الرجيحة فى معرفته ، وصيت ابن حزم باعتباره عالم انساب يستحق تقدير الكاتبين ومن جهة اخرى ساصنع كل ما من شانه ان يمنح الموضوع جاذبية ويزيده قبولا .

السيد ميجيل اسين فى عمله العظيم عن ابن حزم القرطبى ، وفى بعض دراسات اخرى عن ابن حزم نعته بانه العبقرى القرطبى المؤرخ ، الشاعر ، الاديب ، الفقيه ، عالم الكلام ، المفسر ، الاخلاقى ، المنطقى ، الكاتب السياسى ، النفسانى ، الجدلى ، الميتافيزيقى ، اللغوى ، المؤلف فى فلسفة القانون ، حصيلة غريبة من كل هذه النعوت التى تشكل هذه الصورة الانسانية والعلمية التى تحدد اعظم المظاهر الشريفة والوجوه المركبة التى من خلالها يستطاع التوصل الى مخالطة الرجل ومعرفته التى لا توجد بالتحديد فى عمله باعتباره عالم انساب ، ربما كان هذا المظهر اقل شىء فيه ، ولكن الباحث يكتشف — فى حماسة — فترة معينة فى حياة ابن حزم ونحن نستطيع دراسة ذلك — افكر ان اصنع ذلك قريبا فى مقال معد لدى — اثر توقفه تحليل لثلاثة اعمال له : « الفصل » بما احتوى — ولو لم يكن من هذا القبيل —

من اعمال الانساب الكثيرة عن اليهود مع روايات محددة عن التوراة فى ابواب الانساب من كتب العهد القديم ، « نقط العروس » المحتوى على انساب عديدة ، والذى ارتاب فى ورود مادة او جملة مواد مجموعة من اجل الجمهرة ، « جمهرة انساب العرب » وهو العمل الوحيد التام فى مادة الانساب بين نتاجه الكثير والمتنوع الذى صنفه ابن حزم ، وهنا احدد نفسى — والتحديد ايضا للوقت الممنوح لى — فى هذا العمل الاخير .

ربما نصادف اليوم شيئا غريبا ، هو ان رجلا له حيوية ابن حزم ونشاطه والذى يحتفل دائما فى اعماله التى لا جدال فيها وفى اصولها خطر يكتب عملا عن مادة شديدة الجدب كصنعه فى الأنساب العربية ، وان كان من المؤكد انه أدلى ببعض الحجج التي سأعرض لها هنا بعد قليل ، الا ان هاته الحجج غير مقنعة بالقدر الكافي لتعضيد هذا العمل الذى ازمع على ان يكتب فيه عملا شديد الأصالة مثل « الجمهرة » فضلا عن أن هذه الحجج تتنفس نفس ذلك الهواء القصى المعتدل الذى لا ينتمى الى شخصيته التى تستشف فى عمله عن الانساب ، ومع ذلك فان مثل هذا العمل لا يستطاع ادراجه ضمن الأعمال غير الشخصية أو المبهمة ، لأن ابن حزم وضع فى بعض المناسبات بعض الملامح لشخصيته الجدلية — أو ان شئنا — النقدية ، وقد يلفت النظر الى ذلك انه ناقش فى عنف بالغ انساب شخصيات اكيدة متناولة من قبل كتاب آخرين ، اقول بحق ان ابن حزم قد خيبت أمله التجارب السابقة والمرعبة فيما هو سياسى وثقافى ، والذى اسفر عن كل الكوارث والمرارات ، وقد بحث عن عمل فاتر ، واشد ابهاما من أعمال اخرى ، وعن مادة متغلغلة فى قلب العرب وفى التاريخ مثل علم الانساب ، اقصد هنا تاليف كتاب « نقط العروس » وهو يبحث عن سكون روحى مطمئن فى مراوغته لمن هم حول « ولبه » ربما كان يحاول العثور فى نمطية على سلسلة اسماء باعتبارها قوة مقابلة . ومازال عنانه فى شدته وتهوره ، وسدى لم تجد اعماله فى التاريخ السياسى والانساب فى المرحلة الاخيرة من حياته ، عندما تناوشته السنة

النضيجة واحترقت كتبه الملعونة بالهرطقة فى اشبيلية زمن المعتضد ، لما عزمه وميله الى المشاجرة فقد تراجعا خطوة عن الارتيابية الى سلامة اليقين ، وقد كانا مصبوغين بالحنين والحسرة .

كل علم فى قرطبة عصر الخلافة كان يرد من المشرق ، فحركة الرحلة دائبة من الأندلس الى المشرق العربي من جهة ، ووصول العرب المشارقة الى شبه الجزيرة الأندلسية من جهة أخرى ، وبدون احصاء النسخ الكثيرة لأعمال عربية تحققت فى زمن الحكم الثانى نتج عنها — بغزارة — المعارف من علوم كثيرة — دينية وغيرها — ومن بين هذه العلوم علم الأنساب .

علم الأنساب كغيره من العلوم بدأ فى التطور فى العالم الاسلامى المشرقى زمن معاوية الأول في الثلث الأخير من القرن السابع ، والذى — أى علم الأنساب — ساندته علوم أخرى مثل علم اللغة وعلم الحديث وعلم الرواية التاريخية « الاخبار » بعض هذه العلوم وغيرها — العلوم الاسلامية — ولدت باعتبارها وسيلة ونتيجة حتمية لتفسير القرآن ، والنسب والأخبار يبدوان غير منفصلين في العصور الأولى ، ومرتكزين في بعض الأحيان — وهذا لم يغب فى عمل ابن حزم — على أحاديث عديدة ، فسلسلة الأسماء التي تكون نسبا لمجموعة قبيلة ، فخذ ، أسرة ، تشايعها فى الواقع روايات تاريخية ، وأحاديث مشفوعة بسلسلة طويلة من الاسناد ، والاسرائيليات . والشعب العربى الاسلامى — وبخاصة الشباب فى الشعوب السامية — لم يرث فحسب الملامح القوية لعلم الانسان او اللغويات التى تشكل جانبا من الميراث العام للشعوب ، بل انها — تبعا لوعى الشعب المختار — تحدثه حاجته الى خلود بعض اصوله التى ترفع بعض سلالته المطوم النام والتبلى مع الاسلام بهدف لا شبهة فيه نحو المستطاع .

عرب وعجم ، أو عرب وغير عرب ، مسلمون وموال ، او عرب مسلمون ، ومسلمون غير عرب ، منذ رحلة مبكرة جدا ، وفى المناطق القصية جدا فى العالم الاسلامى فى العصر الوسيط ، قد امتزجوا فى نزعات شتى ،

بأهداف مهمة تقريبا ، وعلم الانساب كذلك كان فى ايدى بعضهم — وهم غير عرب — من الفرس قبل كل شىء — وفى الازمنة الاولى تحول الى اداة للتنكيل والتهوين من العرب المذكورين ، بالاعتراض على مفاخرهم ، او مآثر امجادهم واظهار مثالبهم او ما يوجب الخجل ، وابان اهتمام ابن حزم بالانساب عاش فترة نقدية فى مواجهة مفهومين واضحى التحديد والتناقض :

١ — القومية الاسبانية الاسلامية ، الانطباعية التى ترتبط بالفضائل الغربيـــة .

٢ — والأجنبى فى شمال افريقيا المتمثل فى البربر ، والذى لم يذب فى المجتمع الاسلامى الأسبانى ، والذى يعتبر عنصرا أو عامل خلل ، وقد اسفر عن شىء غريب المحتوى فى روح حماسية شجاعة كروح ابن حزم ففى عمله عن الانساب لم يبد اى ميل الى الشعوبية أو ضد البربر بل احتفظ بالموقف المضاد ، فاخباره على هذا النمط التى تجمع انسابه من خير الكتب المشرقية ببيانها الكامل ، مصحوبة البطون والقبائل العربية المنتقلة الى شبه الجزيرة الأسبانية وقد خول لها ابن حزم مكانا معلوما فى كتابه ، فى ملحق عن انساب البربر ، وفى اقليم محدد لهذه القبائل فى اسبانيا الاسلامية مثل انساب قبيلة « بنى قسى » المولدين بالثغر الاعلى ومدى الأهمية التى كانت لهم فى علاقة محروسة لأصولهم فى مملكة بنبلونه .

لكن لنسمع كلماته ابن حزم نفسه لنقف على المفهوم الذى كان لديه فى علم الأنساب وعلى اهمية معرفته بأنظمة الحياة المختلفة ، يقول « عـــلم الانساب وجد بمعرفة البطون والعشائر والافخاذ التى تتالف منها القبيلة » علم الأنساب علم جليل رفيع ، وله خطره بين الفضلاء ، لا احد يستطيع انكاره الا جاهل او معاند ، فالله فى القرآن الكريم قص انسابا كثيرة للأنبياء ، وعلى هذا فعلم النسب محتوى فى القرآن نفسه ، ومحمد — صلى الله عليه وسلم — حسب حديث يرويه ابن جزم ، ورردده ابن خلدون يقول : « تعلموا من انسابكم ما تصلون به أرحامكم » وقد ردد الحديث الخليفة عمر بن الخطاب « تعلموا من انسابكم . . . »

فالصفة اللازمة من وجهة النظر الخلقية والفقهية اى الدينية لمعرفة النسب موضوعة فى بيان ابن حزم باستعمالها الموصوف بالفرضية القيام بهذه المعرفة ، فى الواقع يقول : « الفرد المسلم ملزم حسب اقتضاء الشرع بمعرفة النسب » هذا الفرض يتمثل فى ان يعرف المرء ان محمدا هو ذلك الذى ارسله الله الى الجن والانس بدين الحق ، ويستطرد قائلا : « على المرء المسلم أن يعلم ان محمدا هو ابن عبد الله القرشى الهاشمى الذى كان بمكة ، ورحل منها الى المدينة فمن شك فى محمد أهو قرشى ، أم يمانى ، أم تميمى ، أم أعجمى ، فهو كافر ، غير عارف بدينه الا أن يعذر بشدة ظلمة الجهل » . بهذا المقياس اذن تعتبر معرفة النسب شيئا دينيا ، فمحمد نفسه حسب رواية ابن حزم اسس ذلك العلم ، وتلك الخبرة ذات الأهمية لمثل هذا العمل الذى قام به ايضا الخلفاء الراشدون ابو بكر وعمر وعثمان وعلى ، اذا كانوا علماء بالأنساب ، فضلا عن آخرين من أصحاب النبى زاولوا هذا الشأن ، بعد كل هذا نتساءل هل هناك ريب فى أن ابن حزم كان يعرف جيدا عندما كان يصنف مثل هذا العمل انه كان يكمل — بالاضافة الى هذا — تقليدا ومفهوما مأخوذا عن محمد نفسه ؟ .

مازال هناك ما يضيفه ابن حزم : « علم النسب علم جليل رفيع ، وبعضه فرض عين ، لا يسع أحدا جهله ، وبفضل علم النسب نعرف الرجال البارزين من أصحاب النبى من المهاجرين والأنصار ولذا كانت معرفته واجبة » .

هذا الاقتضاء الفقهى لمعرفة النسب يرتكز أيضا على براهين ذات طبيعة سياسية وقضائية لا غنى عنها فى الحكم بالتعضيد بمنهجها الحق فى ميراث حق الخلافة المعروف بفضل علم النسب فى أن الخلافة لا تكون الا فى ولد فهر بن مالك بن النضر بن كنانة من قبيلة قريش ، السلف الحادى عشر لمحمد على حسب مذهب ابن حزم الصحيح الذى أوضحه فى « الفصل » يقول « لو وسع جهل النسب لأمكن ادعاء الخلافة لمن لا تحل له ، وفضلا عن ذلك فان الوقوف على نسب العرب ، وعلى تاريخ ممالكهم ضرورى لامكان دعم

الجدل بحجج مؤكدة وحقيقية فى وجه المذاهب السياسية عند الشيعة التى تتطلع الى الخلافة » .

وعند ابن حزم — وهو فى هذا تابع كذلك لما دعا اليه النبى — على الانسان ان يعرف نسبه من جهة أبيه ، وهو يدرك الأسباب القــوية التى تفرضها تطبيقات علم الفقه — القانون الشرعى — المتعلقة بخاصة بالنكاح ، وتحديد الورثة .

ولم يتخل ابن حزم البتة عن نظرته حول القيمة النفعية للمعارف ذات الأهداف الاجتماعية والدينية بالنسبة للدار الآخرة ، وهو يصل من كل هذا الى خلاصة هى أن معرفة النسب نافعة وملائمة لمظاهر متنوعة ، على أن البعض يرفض ذلك ، واذا كان ابن حزم يرى أن كل شيء له منفعة وفائدة « حتى العشرة مع الأغبياء » كما جاء فى « الأخلاق والسير » فكيف يمكن تصور أن فكر ابن حزم يصل الى نفى فائدة معرفة ومنفعتها مثل معرفة النسب التى خصص لها مجلدا ضخما ؟

يقول : « بفضل هذه المعرفة بوسعنا ان نعرف من هم المستفيدون من « الخمس الشرعى » ومن هم الذين ليس لهم اى حق فى أخذه ، وهو يعلن « كيف يمكن بعد هذه الأدلة وغيرها ان يجرؤ اي جاحد او جهول ان يقول : ان علم النسب علم لا ينفع ، وجهالة لا تضر ، ومع ذلك هناك من يؤكدون ان هذا الأمر خطأ صراح وبهتان واستطيع ان اقول : ان هذا العلم ضروري ان تقف عليه لأنه فى حالة جهله يمكن ان تنجم أضرار أكثر من النفع » .

وفى بعض الحالات كما اثبت ابن حزم فى الجمهرة — فان معرفة النسب كانت عنده نافعة ومفيدة بدرجة هائلة وهو يذكر فى ذلك قوله : « مات بقرطبة سنة ٤٢٢ هـ — ١٠٣١ م الكاتب محمد بن عبيد الله بن عبد الله بن مروان بن عبد الله بن مسلمة بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبــد الملك بن مروان بن الحكم ، وهو آخر من بقى من بنى مسلمة بن عبد الرحمن بن معاوية المعروف بكليب ، واليه تنسب « ارحى كليب » التى على النهر بقبلى قرطبة »

تورثت اناباله محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن بن معاوية ، فدفعته اليه وقضيت له به ، وما كان عند محمد بن عبد الملك المسكين هذا علم بأنه يستحق هذا المال وقد وصل الى درجة أنه لا يجد قوت يومه ، فلولا علمي بالنسب لضاع هذا المال واخذه غير اهله بغير حق ، ومثل هذا كثير » .

وبعد ان سمعنا هذا الثناء الذى اسهب فيه ابن حزم كثيرا لهذا العلم الذى لا يوليه الكثيرون اهتماما كبيرا ، سنحاول ان نحلل او نحدد باختصار — لأن المقام لا يسمح باكثر من هذا — معرفة علم الأنساب عند ابن حزم كما وضحه فى « الجمهرة » ، ما هى المصادر التى افاد منها فى هذا العمل باعتباره مصنفا — وهو ليس مصنفا فحسب وانما هو محرر اصيل فى انساب عدة قبائل اندلسية وبخاصة القرطبية — وما هو المفهوم النقدى الذى يعرضه احيانا .

ينطلق ابن حزم فى انسابه عن العرب بدءا من عدنان وقحطان وقضاعة حتى عصره ، ويشير الى تلك القبائل التى قامت بدور سياسى هام فى المشرق وفى شمال أفريقيا او فى الاندلس ولكنه يركز كل اهتمامه فى الارض الاسبانية ويخصص عدة صفحات للمفاخرات بين قحطان وعدنان (توجد اعمال مشرقية تحمل هذا العنوان) ، وبها ينهى حديثه عن قبائل العرب ، وفى ملحق خاص يشير الى ديانات العرب واصنامها فى العصر الجاهلى (توجد كذلك اعمال مشرقية لهذا العنوان وانساب البربر واصولها فى الاندلس) ، وكلمة خاصة بنسب (بنى قسى) وبعض الكلمات عند نسب بنى اسرائيل وسطور قليلة عن انساب آخر ملوك الفرس .

ومن المؤكد انه استقى معارفه الأولى عن انساب المشارقة من العرب وانساب العبرانيين او بنى اسرائيل الموجودة فى كتابه « الفصل » وانساب الفرس خلال فترة صباه الأولى ، عندما بدا فى دراسة الحديث ، وتاريخ الدين والدنيا فى كتاب الطبرى الهام .

وقد اثرت قراءاته المتاخرة ، وربما ترددد أيضا على مكتبة الحكم الثانى الضخمة التى يقول عنها : « انها ملاى بالكتب بكل صنوف المعرفة » والتى سجلت أسماؤها فى ٤٤ كراسة كما نقل عن الفتى خازن المكتبة — قد اثرت معارفه الغزيرة ، ولا شك فى انها منحته ذخيرة كبيرة فى تحرير مادة كتابه «الجمهرة » . ويمكن الاعتقاد وربما التاكيد بان ابن حزم قد حصل على مراجع عديدة من مكتبة قصر بنى مروان تتعلق بالانساب وعلوم اخرى ، وفيما يتعلق بالأنساب — وكان يعلم ميل الحكم الثانى الى هذا العلم — والنسخ التى أمر باحضارها من المشرق وتقريظ الأندلسيين لكتاب نسب قريش لمصعب بن عبد الله الزبيرى الذى أثنى عليه ابن حزم نفسه ، وما حدث من انه أعلن عدة مرات ان هذا النسب أو ذاك منقول عن مخطوط بخط الحكم المستنصر ، وربما — ليتنى استطيع اثبات ذلك — كان من كتاب انساب العلويين والطالبيين القادمين الى المغرب ، كل هذا يحملنا على القول بامكان أن يكون جزء كبير مما فى كتاب « الجمهرة » مأخوذا عن بيانات استقاها ابن حزم نفسه من تلك الخزانة الثرية فى مكتبة قصر بنى امية ، وربما كان ذلك قبل عام ١٠٣١ .

وفضلا عن تلك الأحاديث النبوية الكثيرة التى كان يرويها ابن حزم ، وتلك الكتب القديمة لغير العرب التي اشار اليها ابن حزم فى بعض الحالات ، فانه قد حاول دائما العثور على النقطة القوية معتمدا على علماء النسب والكاتبين ذوى الشهرة فى هذا العلم — وقد ذكر اسماء ثمانية عشر عالما منهم — سواء فى المشرق أو الأندلس .

وهكذا نجد فى « الجمهرة » اقتباسات متكررة من عالم النسب المشرقى الكبير هشام بن الكلبى الذى نقده ابن حزم وعلق فى بعض الأحيان على كتاباته بتعبيرات مثل هذه : « كتب هذا ابن الكلبى ولكن الصواب هو ما يلى : . . » أو « هذا خطأ لانه لا يتناول فلانا وانما يتناول آخر طبقا لما عندى من نسب هذه القبيلة » أو عندما لا يكون متأكدا من احد الأنساب يكتب : « قال بعض

الناس ومن بينهم ابن الكلبي ما يلي . . . والله أعلم » ، وهو يشير الى رجل يدعى محمد بن صالح قاضي بغداد فى عصر المطيع ، وله كتاب جيد فى الانساب ، ولكنني لم استطع التحقق من ذلك ، بالرغم من تاكيداته بانه لم يؤلف كتاب آخر مثله عميق وشامل مثل هذا الكتاب لهذا المؤلف .

وقد اشار كذلك الى أن هارون بن محمد بن العباس كتب نسب العباسيين وآخرين حوالى عام ٨٩٢ ، واشار الى سليمان بن على بن عبد السلام بن عمر حيث وقع كتابه فى يده واستقى منه انسابا كثيرة . ولكنى للأسف لم استطع تحديدها ، ويمكن الاشارة الى انه عرف بالتاكيد — وبالتالى افاد — من كتاب الاستيعاب فى أنساب مظاهر اهل الاندلس لأحمد الرازى عن انساب وجهاء الاندلس ، لأنه يشير الى بعض المعلومات المتعلقة بالأندلس . وقد ذكرها فى « رسالة فى فضل الأندلس » التى ترجمها الأستاذ « بيات » وقد قال ابن حزم نفسه عن هذا الكتاب : انه أحد الأعمال المبسوطة وافضلها فى الأنساب ، وهناك كتاب آخر لقاسم بن أصبغ عن الأنساب ايضا ، وقد وصفه بهذه الصفات : « ... وعلى الأخص فهو جيد وكامل ومحكم » .

وأنا اعتقد أن ابن حزم لم يكن يستطيع تجاهل كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه الذى خصص بابا كاملا لأنساب العرب ، لأنه كما يقول زميلى وصديقى الأستاذ « تيريس » عن هذا الكتاب « انه يجب اعتباره بدون ادنى شك ضروريا لتكوين رجال الأدب الأندلسيين » . وفى هذا العمل يذكر فعلا ابن الكلبى ، كما فعل ابن حزم ايضا .

كان ابن حزم رجلا كثير الزهو بنفسه ، الا اننا نريد أن نقول : انه كان رجلا صريحا ومدافعا عن الحقيقة مهما كلفه الامر ، ولقد اعلن فى اصرار « انا اقول الحقيقة ، وكل شيء فيها اجلو نتيجته الاكيدة ذائعة موثقة ، فضلا عن سلسلة الاسناد الطويلة الثابتة والمؤكدة » من المؤكد — فى كثير من الأحيان — انه يغفل اسماء الرواة ، وينقل فقرات كاملة بدون اشارة الى مصدرها ، أو يكتب ببساطة « قال النسابون » أو أى صيغ من هذا القبيل .

ومع ذلك فى « الجمهرة » يخيل الى انه ما كتب شيئا مما لم يكن موثقا بصفة تامة ، قال فى بعض المناسبات « إنا احس الحقيقة ، وكل ما ارويه هنا أكيد ، وممحص بدقة » الناس يتصورون امرا ما ، لكنه ليس كما يتصورون ، ولدى على ذلك براهين ثابتة « أؤكد أن هذا الأمر يقينى » أو هذا ما قاله « النسابون » لكنه ليس هكذا لأننى وجدت أن هذا الأمر يثبت النقيض » .

ابن حزم رجل صريح ، يعمل فى نزاهة علمية جرية بالتقدير ، عندما يشير مثلا الي شخصية معروفة ، لا يدرى من نسبها الا ما وجده مدونا فى ردن بخط الحكم المستنصر « وجدت اسمه الأخير مدونا بصيغة ما ، لكنى لم افهمه » ، وفى مناسبة أخرى — تستحق التنويه الملح فى هذا الصدد لانها تدل على تميز ابن حزم وفضله — يقول « لا يعرف على وجه الدقة أو اليقين هذا النسب ، لكن مع ذلك يقال هذا » .

توجد بعض اشارات تحملنا علي الظن بان ابن حزم قد وقع على أخبار فى الأنساب بنفسه وباتصاله المباشر بالعائلات القرطبية أولا ؟ هكذا عندما يتحدث أن « بنى عبـادة » « قوم » كانوا يقيمون فى المدينة « معنا بباب العطارين فى قرطبة » ، وفى موضع آخر بمناسبة الحديث عن اخوة التجيبى فى سرقسطة ، المنذر بن يحيى بن المنذر المقتول فى عام ١٠٣٩ يقول ان عبد الله وأحمد كانوا اخوة المنذر ، وأن جدهم واباهم ما كان لهم من ولد الا من نسله ، وقد قال — هكذا — لقد وجدت ذلك فى نسبهم الذى احتظوا به « واضاف » أعتقد هذا ، لأن فى اصول انسابهم لم اعثر على معلومات فى هذا الصدد .

فيما يتعلق بمصدر معارف ابن حزم عن أنساب البربر ، أحس ان الوقت غير مناسب لتناول هذا الموضوع هنا — ومع ذلك استطيع ان اقول سلفا : ان لدى دراسة أوشكت على الانتهاء عن جذور النسب البربرى فى الأندلس ، وعن مصادر الأخبار التى استخدمها ابن حزم فقد اعترف ابن خلدون بأن ابن حزم حجة راسخة فى هذا الموضوع ، فعلا قد اطلع على انساب البربر من خلال مصادر جديرة بالثقة والاصالة ، كما يتضح انه قد افاد من احد اعمال يوسف الوراق ، ربما كان محمد بن يوسف الوراق « توفى فى قرطبـة عام ٩٧٣ » الذى أتى بخبر عن قبيلة زناته كما يسميها ، فلو أن محمد بن يوسف

الوراق حاول هذا كما اعتقد فاننا نقف على حقيقة ابن حزم الذى الف للحكم الثانى مصنفا ضخما عن المسالك والممالك فى افريقية ، وعددا من الكتب عن تاريخ شمال افريقيا ، وقد اوضح ابن حزم — ايضا — ان معاصره ابا مصعب البرزالى — وهو رجل تقى عالم فى معرفة انسابهم — كان قد قدم لابن حزم معلومات موثقة عن انساب البربر ، ويروى كلماته التى سمعها بنفسه .

معرفة الأنساب وحجية ابن حزم فى هذا الموضـــوع ، كمـــا اظهرت الجمهرة ، يتضح كذلك فى عدد معبر نسبيا من المخطوطات المحفوظة ، وقد تحدثت عنها فى مقالى الأخير « جمهرة انساب العرب لابن حزم — مذكرات تاريخية » وايضا فى عدد من الفقرات المقتبسة من الجمهرة التى عثرنا عليها فى كتب التاريخ المتاخر حتى القرن الثامن عشر ، ساورد هنا — فقط ولانتهاء الموضوع — فقرتين لابن خلدون واضحتى الدلالة على ذلك :

رواية عن قبيلة هلال العربية المشهورة يقول نسبها — كما وصـــل الينا — معزو لابن حزم ، لكن ابن سعيد المؤرخ المشهور ، والجغرافى الغرناطى فى القرن الثالث عشر يعتبره مختلفا وبعد نسخها اضاف ابن خلدون « هذه رواية ابن سعيد ، لكن كلام ابن حزم اكثر مواءمة مع الحقيقة » .

وفى موضع آخر بمناسبة الأصـــول البربرية لقبيلة زناته عثرنا على ما يلى : « لقد اشرنا سابقا الى تنوع الآراء فى هذا الموضوع ، لكننا نقبل هذه النسبة ، لأن حجية ابن حزم تستاهل كل الثقة ، ولا يمكن مناقضتها من قبل اى كاتب آخر » .

مازال حتى الآن فى القرن الثامن عشر كاتب مغربى هو « الزيانى » من المحتـــمل انه رجع الى مخطوطة الجمهـــرة فى قسطنطينيـــة خلال اقامتـــه فى تلك المدينة ، اذ يذكر عمل ابن حزم ، وينقل فقرات طويلة عن نســـب الادريسيين فى عمله التاريخى العام عن الاسلام المعنون « بالترجمان » .

كل هذا التفصـــيل وتلك الدقة اللتان تميزان دراسة الأنساب عنـــد ابن حزم تترجمان — فضلا عن ذلك — عن حماسته فى خدمة العلم ، الذى يصل فى لغته الى مستوى كريم من الصدق والاحتشام قبل كل شىء .

التنجيم فى اسبانيا الاسلامية

خوليو سامسو

عندما يقترب رجل القرن العشرين — مزهوا بعقليته — من عالم التنجيم ، فانه يصدر عليه — بحكم العادة — أحكاما مسبقة ، متصورا اياه وهما باطلا — لا يخلو من غرابة سقيمة — ويجده سمادير وخرافات ، وتعاويذ ، وسحرا الخ .

واضح إن الخطأ يتكرر من جراء المصطلحات ، وأنه ليس ثمة وعى بأن كل مرحلة تاريخية تحدد المصطلح الذى تعتبره « علما » ومن وجهة النظر هذه يتضح أن التنجيم يشاكل الكيمياء ، كلاهما علم بالنسبة لرجل العصور الوسطى ، وعصر النهضة ، والباروك .

وللدلالة على هذا يحسبنا ان المصطلحين « الفلك والتنجيم » كان يوضع كل منهما مكان الآخر بصورة متكررة على امتداد هذه الفترة الزمنية ، ولكى تحدد أنفسنا فى مثال واحد نقول : انه فى عام ١٤٦٠ تقريبا أنشىء فى جامعة شلمنقة قسم للتنجيم يشكل جوهر الدراسة فيه أمشاج متباينة من التنجيم — خاصة ما يتعلق بطوالع السعادة — ومن الفلك وعلم الهيئة ، ومع ذلك لم يتخل بعض هؤلاء العلماء العاملين فى هذا القسم عن اتخاذ موقف فى تطوير الفلك الخاص بالملاحة ، وكذلك فى علم الهيئة الذى شرع فيه — فى آن واحد — بجورة ساجرس البرتغالية تحت رعاية دون هنريكى الملاح — بعناية خاصة — لإعداد الأسفار البحرية فى أواخر القرن الرابع عشر .

صعب اذن أن نقيم فاصلا واضحا بين التنجيم والفلك ، فكبار الفلكيين — من بطليموس الى كبلر — كانوا أيضا منجمين ، ورجل مثل ايسيدورو الأشبيلى برغم طرحه البين للتنجيم الا انه فى الواقع اتخذ موقفا غامضا ، لكن هذا يكشف عن عقلية العصور الوسطى ، وهكذا فانه من ناحية كتب مؤلفه « طبائع الأشياء » بناء على رغبة الملك سيسبوتو ، معطيا تفسيرات

عقلية لمظاهر الطبيعة ، واجابه الملك بقصيدة تدور حول كسوف الشمس وخسوف القمر الذى له النهاية ذاتها ، ومن ناحية اخرى فان ايسيدورو — وان كان قد اقام فارقا قاطعا بين التنجيم « الطبيعى » (وينبغى أن نفهم أنه يعنى « الفلك ») وبين الخرافات ، مطرحا هذا المصطلح الأخير فانه يبدو انه لم يتردد فى قبول التنجيم الطبى ، معتقدا فى عواقب النحوس التى تظهر فى المذنبـــات .

وفى كثير من القطع فان العصور الوسطى قد تبنت موقفا اكثر حرية من موقف ايسيدورو ، لان العصور الوسطى ميزت بين علم الفلك النظـــرى ، وبين التنجيم العملى ، وهذا هو موقف العصر الحاضر الذى يفرق بين العلم والتكنولوجيا ، ذلك الموقف له اهمية ضخمة ، لأن الجانب العملى من التنجيم يمنح أغلب المنجمين وسائل للعيش ، ويحث الملوك على أن يحيطوا انفسهم بمتخصصين فى هذا العلم ، ليس فحسب لشخصياتهم العلمية بل للباعث العارم لمعرفة الغيب ، وهذا يفسر — من جانب — ان الملكين الفونسو العاشر القشتالى وبدرو الرابع الاراجونى كانا يمولان المشاريع الضخمة التى اشرفا عليها لوضع « الواح الفونسو » والواح برشلونة » بصفة مستمرة .

ونظرة عابرة الى مقدمة هذين العملين تفضي بوضوح الى أن الاهتمام الأول لكلا الملكين كان منصبا على التنجيم ففى العمل الأول « الواح الفونسو » دلالة على أن الملك العالم قد الفها ، لأن « الواح طليطلة » التى تعزى الى الزرقالى الفلكى الكبير فى القرن الحادى عشر كانت قد تغيرت أطوارها ولم تعد تسمح بحساب احوال الكواكب السيارة بالدقة الواجبة . ومن البين أن حسابا غير دقيق لكوكب سيار عند رؤية الطالع يمكن أن يفسح مجالا لخطأ تنجيمى طارد ، ولعواقب منحوسة فى السياسة العامة للملك .

التنجيم فى قصور قرطبة :

هذه الظواهر التى انتهيت من عرضـــها الآن بأمثلتها المأخـــوذة من اسبانيا المسيحية تنطبق تماما على اسبانيا الاسلامية اذ أن قضية التنجيم

فى الاندلس حتى سقوط الخلافة فى عام ١٠٣١ من الممكن ان توجز فى التاريخ الذى حدده ابن سعيد المغربى (فى القرن الثالث عشر) .

كانت تحظى كل العلوم بتقدير كبير ، وكانت كلها موضوعا للدرس فى الأندلس حاشا الفلسفة والتنجيم ، بيد ان هاتين الأخيرتين كانتا تتمتعان بالتقدير فى البيئة الارستقراطية ، اذ ما كانت تشعر ازاءهما بالخشية التى كان يشعر بها العوام ، فعندما كانت العامة تقول : « فلان يتعاطى الفلسفة » و « فلان يشتغل بالتنجيم » فانه يعتبر مارقا وتغدو روحه مصفدة ، واذا ما اقترف خطأ ، فانه يرجم او يحرق حيا ، قبل ان يدرى السلطان شيئا من اخباره ، والا فان السلطان ذاته هو الذى يقضى بموته لكى يغنم رضا العامة .

وكثيرا ما كان هؤلاء الملوك هم الذين يأمرون بحرق الكتب التى لها علاقة بهذا الضرب من المعرفة عندما يصادفونها ، وهذا هو الاجراء الذى اتخذه المنصور ليتقرب الى قلوب رعيته ، عندما بدأ نجمه فى الصعود ، وان كان على طريقة خفية ظل يمارس هذه العلوم .

ان عبارات ابن سعيد توضح الى حد بعيد الدور الذى لعبه التنجيم فى المجتمع الأندلسى فى القرون الثلاثة الأولى ، كانت تهتم به الطبقة الحاكمة ، على حين تنظر اليه العامة فى ارتياب — كما سوف نرى — وكذلك الفقهاء ، انها غيرة أهل السنة تدافع خشية على مكانتها من تأثير المنجمين الذين فى وسعهم ان يصلوا الى بلاط الحكم فى قرطبة ، فمن جهة ندرى ان امراء بنى أمية كان لديهم منجم رسمى فى البلاط ، منذ عهد الحكم الاول (٧٩٦ — ٨٢٢) ، ومن جهة اخرى فان التوترات والتناقضات فى هذه المسألة ، والتى من الممكن ان تثير الضمير المرهف تظل ممثلة جيدا عبر رواية يقصها المقرى المؤرخ ، الذى أوضح العلاقات بين الضبى المنجم وبين الأمير السنى هشام الأول (٧٨٨ — ٧٩٨) ، فان هشاما عندما اعتلى العرش أمر باحضار الضبى من الجزيرة الخضراء الى قرطبة ، وقد كشف الحوار بين الاثنين ان جهود الأمير فى عقيدته الدينية كانت توازى فضوله فى معرفة الغيب : اكد الامير انه برغم

الاسئلة التي وجهها الى المنجم لم يعتقد صدق اجابته ، لانها تتعلق باشياء غيبية لا يعلمها الا الله وحده ، ومع ذلك فان الضبى عندما انباه ان ملكه سيكون سعيدا ، الا انه لن يدوم اكثر من ثمانية اعوام — نبأ تحقق بلا ريب — اعتقد المعتصم فى هذه النبوءة ، وكرس سنوات حياته للدين ولصالح الاعمال ، لانه آمن بنبوءة المنجم شاعرا انها انذار من الله له .

منذئذ ، والروايات تتواتر مشيرة الى العلاقات بين منجمى القصور وملوك الاندلس ، بعض هذه الروايات شىء عجيب فى الحقيقة ، وذلك مثل الرواية التي درسها وحللها الاستاذ تيريس Terés ، تلك التي يظهر فيها الامير عبد الرحمن الثانى (٨٢٢ — ٨٥٢) مع شاعره المنجم ابن الشمر مجتمعين فى احدى قاعات القصر . سال الامير شاعره من اى باب من ابواب القاعة سوف يخرج ؟ فما كان من المنجم الا ان اخرج — فى منتهى الجدية — حساب الطوالع ، وكتب نتائجه فى داخل مظروف واغلقه فى الحال . وهنا امر عبد الرحمن ان يفتح باب جديد فى الحائط الغربى من القاعة وخرج منه ، وكان هذا الصنيع وغيره من اعمال الامير المستقبلة مقيدا بكل دقة فى نبوءة المنجم ابن الشمر .

هذه الرواية لها اهمية مزدوجة ، فمن جهة نرى شخصية الشاعر المنجم كانت ممثلة فى بلاط عبد الرحمن الثانى ، ليس ابن الشمر وحده بل كان بجانبه عباس بن ناصح ، وعباس بن فرناس (احدهما هو الذى ادخل الى الاندلس الزاج الخوارزمى فى الفلك ، تلك التى حظيت باهمية ضخمة فى الدراسات الفلكية فى اسبانيا العصر الوسيط) ، وعباس بن فرناس — من ناحية اخرى — شخصية شديدة الغرابة فهو لم يقصر مناحى فكره فى الشعر والتنجيم فحسب ، بل انه شارك ايضا فى السحر الكيميائى ، وكان مشغوفا اقام كوكبا سيارا ، وآلة فلكية مؤلفة من كرة ، وساعة مائية ، واخترع طريقة جديدة لصناعة الزجاج ، وكان — الى جانب ذلك موسيقيا ، واحتق بمحاولة للطيران الا انه اخفق وقد اشطر الى هذا — مثنيا عليه — اغوستين بوخاسن فى القرن السابع عشر .

ومن جهة ثانية فانه من الاهمية بمكان ان نشير الى ان قصة ابن الشمر وعبد الرحمن الثاني كانت فيما يبدو معروفة حتى اقصى حدود العالم الاسلامى فى المشرق فى القرن الحادى عشر ، فان مؤلفا فارسيا هو نظامى الروضى السمرقندى عزاها الى البيروني الفلكى والسلطان محمود الغزنوى ، لأنه لا شىء يقف أمام انتشار الرواية ، ولا يدعى أحد خصوصيتها ، فان القرن الحادى عشر كان لحظة الذروة وتوهج الثقافة والعلوم الاسبانية العربية ، وهو الفترة التى تحولت فيها هذه الثقافة وتلك المعارف الى « انتاج معد للتصدير » ، ومع ذلك فانه فى الذرع أن نطرح امكان البحث عن هذه الرواية فى أصول كلاسيكية .

لعنة الراهب بيرفيكتو :

وفى الوسع أن يبرهن على الاهمية السياسية الصحيحة التى حازها التنجيم من خلال رواية اخرى تظهر فيها شخصية تهتم بأسرار النجوم هى شخصية الشاعر المنجم : يحيى الغزال ، شارفت امارة عبد الرحمن الثانى نهايتها ، ولم يعين الامير من يخلفه فى الولاية ، وان كان لديه ميل واضح نحو ولده محمد ، ومع ذلك فان خطيلته طروب حاولت بشتى السبل ارجاء الرياح لصالح ولدها عبد الله ، فتحالفت لذلك مع نصر الخصى ذى النفوذ العظيم . حصل كلاهما بواسطة الحرانى الطبيب على سم يحاولان أن يصرعا به الأمير وولده محمدا . سلم الحرانى السم لهما وفى الوقت ذاته اوصل خبيث المؤامرة الى الامير بواسطة امراة اخرى من الحريم . حينما ناول نصر عبد الرحمن الثانى شرابا مقدما له اياه على أنه دواء يلتقى علية تناوله ليعالج به الما ألم به ، أجبره الامير — فى تحوط — أن يشربه هو . بادر نصر الى الاستغاثة بطبيب القصر طالبا منه عقارا يبطل مفعول السم ، لكن الطبيب لم يعثر له على اثر فى ذلك الحين ، وهلك نصر الخصى .

الى هنا والرواية دسيسة شائعة من دسائس الحريم ، وهى واردة بكثرة على مدى تاريخ البلاد الاسلامية ، ومع ذلك فانه فى العام السابق لموته نصر (٨٥١) أعدم فى قرطبة (بين حملات الاستشهاد الارادي التى هزته الأوساط المستعربة فى قرطبة عام ٨٥٠) الكاهن بيرفيكتو الذى تنبأ أن نصرا سوف يصحبه الى الموت فى مدى عام . وكما رأينا فان لعنة الراهب بيرفيكتو اصابت شاكلة الصواب وهو شيء سبب دائما دهشة غريبة حتى أيامنا هذه ، فان خوان بيرنيت نشر أبياتا غريبة للشاعر يحيى الغزال وفيها طالع ينبىء بموت نصر (حالة الكواكب السيارة صادفت الأيام الأولى من فبراير ٨٥١) ، وتعلن الأبيات النهاية الأليمة لهذا الخصى ، فان كان صحيحا كما قرر ابن حيان المؤرخ أن الغزال نظم هذه الأبيات قبل موت الراهب فانه من الراجح أن القصيدة صادفت نوعا من الذيوع ، حتى وصلت الى أسماع بيرفيكتو الذى استغل النبوءة فى الوقت المناسب .

التنجيم فى الشارع :

حتى الآن ونحن نتجول فى ردهات القصـــور ، بيد انه من الحرى أن نتسمع أصداء التنجيم فى الشارع ، فان الظواهر السماوية ينبغى — بدون ريب — أن تطبى الميول الشـــعبية ، وعلى هذا النحـــو فان مؤرخا مثـــلا ابن حيان — فى وعى دقيق — قد سجل هذه الظواهر ، اذ أوضح لنا مثلا أن خسوف القمر وقع فى ١٥ من سبتمبر من عام ٩٧٣ ، وأن ظهور نجمة كبيرة متوهجة (مذنب) تحركت نحو الشمال حدث فى ٢٥ من يوليو من العام نفسه ، وأن قران جوبتير مع زحل ينبغى أن يكون قد سبب فزعا شـــديدا بالنسبة للمنجمين المحترفين ولطوائف الشعب كذلك ، وقد حدث فى عام ١٠٠٦—١٠٠٧ بدءا ببرج الأسد منتهيا ببرج السنبلة ، وهذا البرج الأخير قـــد ذكر المؤرخ ابن عذارى بأن رمز السنبلة كان سيد مدينة قرطبة ، وأن العلماء الأقدمين أقاموا له تمثالا ، أو أى رمز يمثـــل ذلك البرج وعلقوه على باب المدينـــة الجنوبى : باب القنطرة ، وكان من المحتمل أن يكون صـــورة لآلهة قديمة ، ربما كانت تمثل بالنسبة للمسلمين العذراء مريم .

ولدينا تأويلات تنجيمية متعددة لهذا القران ، وكل هاته التأويلات تتفق على أنه ضرب من النذير بنهاية الخلافة ، وبداية فترة من الفوضى تمثلت فى حقبة ملوك الطوائف ، يعزى أحد هذه التأويلات الى الفلكي الكبير مسلمة المجريطى (١٠٠٧) الذى ذكر أن ثمة تبدلا فى الحكم ، وخرابا ، ومذابح ، ومجاعات ، وفى الذرع أن تقرأ تأويلا آخر فى « كتاب الصلبان » لألفونسو الحكيم الذى يرى أن ذلك القران ترتب عليه نهاية القيادة العربية المسلمة فى اسبانيا ، وانتزاء آخرين من الغرب سواء كانوا من البربر أو النصارى .

وعلى كل حال فان البيان الذى زودنا به المؤرخون يشير الى وجـــود فريق طيب من المنجمين يناظرون فى الحوادث وعواقبها ، وليس من المنتظر أنهم جميعا كانوا يعملون فقط فى بلاط القصور ، يقص علينا — على الوتيرة ذاتها — شاعر هو ابن عبد ربه رواية — حللتها حديثا ماريا خيســـوس بيجيرا — تنعت اللقاء بين فريق من المنجمين فى قرطبة بمناسبة قحط شديد ، وأنهم قد حددوا تاريخا يتفق مع الوقت الذى تأخرت فيه بشائر المطر ، وكانت النبوءة موائمـــة ..

جدل ضد التنجيم :

كان من اللازم أن يثير الدور الهام الذى كان يلعبه المنجمون فى قصور بنى أمية فى قرطبة حفيظة آخرين ، سواء كانوا من الفقهاء القانتين أو من الشعراء الذين لم يتعاطوا التنجيم وهكذا فان يحيى بن يحيى الفقيه (٨٤٩) كان يهاجم باستمرار تجمعات الشعراء المنجمين فى بلاط عبد الرحمن الثانى ، وكان بالتالى هدفا لهجاء الشاعر يحيى الغزال ، وبعد فترة وفى القرن العاشر نظم ابن عبد ربه بضع قصائد ضد عقائد التنجيم ، تشى دائما بأنه كان فى تلك الفترة نشاط معاد للتنجيم قد جاء مشاركا لنشاط مناهض للعقلانية . مثلا عندما وجهت بعض المثالب الى الفلكى أبى عبيدة مسلم بن أحمد البلنسى ليس فقط مثلبة لعقيدته فى تأثير الكواكب على الأرض بل انها بدت ضربا من الهجوم أيضا على كروية الأرض ، فانها تعتبر نقطة فى وسط الفضاء ، ولذا

يكون الصيف فى نصف الكرة الجنوبى ، على حين يكون الشتاء فى النصف الشمالى ، والعكس بالعكس .

وتفريعا على ذلك يكون من المناسب الاشارة الى ان قصيدة ابن عبد ربه (٨٦٠ — ٩٤٠) تؤيد معرفة الأندلسيين بالمجسطي لبطليموس فى النصف الأول من القرن العاشر ، وهكذا فان ثلاثة من أربعة الموضوعات الفلكيـــة المشار اليها قد عولجت بشمول كاف فى الكتاب الأول من مؤلفات بطليموس ، وبالمثل فان فى مقطوعة لابن عبد ربه ذاته قائمة بعناوين الواح فلكية ، وفكرة المقطوعة تؤكد انه ليس فيها سوى الافتراء على الله الذى يحيى الموتى سبحانه وتعـــالى .

ذلك الضرب من البراهين والمغالطات ليس فيه شيء متميز اذا تذكرنا ما قلناه فى بداية هذا المقال عن الوحدة اللازمة التي يشكلها الفلك والتنجيم ، ونحن نعود لنراه فى القرن الثالث عشر فى مؤلفات الجيلي التونسي ذى الأصل الاشبيلى السكونى الذى كانت الأرض من وجهة نظره تتفق تماما مع الرسم القرآنى الذى ينص على ان « والأرض بعد ذلك دحاها » .

الى هذا الحد ، وانا مقيد نفسى فى الوصف الخارجى البسيط الأمر الذى ربما يناسبه انهاء هذا الفصل بالاشارة الى مباحث التنجيم التى كانت تدور فى اسبانيا فى العصور الوسطى ، فاننا ندرى مثـــلا انه فى القرنين العـــاشر والحادى عشر كانت مؤلفات Albumasar (٧٨٧ — ٨٨٦) Vettius Valens (القرن الثانى للميلاد) كانت ذائعة الصيت ، وندرى أيضا انه فى بداية القرن الحادى عشر ان مؤلفات على بن على Abenragel صادفت رواجا شعبيا وقد ترجمها الفونسو بعنوان « الكتاب الكامل فى أحكام النجوم » ومع ذلك لا يبدو أن الكتب المذكورة فى فن التنجيم كانت هى الأولى فى متناول الأيدى ، وكانت متداولة فى اسبانيا ، فان ثمة طائفة من البحوث الحديثة قام بها — فى استقصاء دقيق — بيرنيت ، تحملنا على الاعتقاد بأن « كتـــاب الصليان » لالفونسو كان هو الكتاب الأسبانى الأول عن التنجيم ، وحتى عهد

قريب كنا نعرف بحسب النص القشتالي لهذا الكتاب حرره يهوذا بن موشي هلكوهين بمعاونة الكاهن خوان داسبا ، وان كان ثمة يقين بانه مترجم عن العربية ، فقد عثر حديثا خوان بيرنيت ورفاييل مونيوث ضمن مخطوطين محفوظين فى الاسكوريال على كل فصول « كتاب الصلبان » فى اصلها العربى ، وفضلا عن ذلك فان احد هذين المخطوطين يتضمن تسعة وثلاثين بيتا من قصيدة تعليمية — من الرجز — للضبى المنجم (الذى اشرت اليه آنفا ، وقد عاش فى أواخر القرن الثامن وبدايات التاسع) تشكل نظم الفصل ٥٧ من كتاب الفونسو .

ثابت لدينا اذن وجود هذا العمل موثقا فى بدايات عصر الامارة الاموية بالأندلس فى مرحلة متقدمة جدا ، الأمر الذى يحول دون الاعتقاد بأن النص العربى — بدوره — ليس ترجمة من الأصل الاغريقى ، واذا اضفنا الى هذا بأن النص القشتالى مثله مثل النص العربى قد أصرا — مع التكرار — على اتخاذ منهج التنجيم فى « الصلبان » ، ذلك المنهج الذى كان يستخدمه السكان القدامى فى اسبانيا وشمال افريقيا ، فانه يبدو لى انه من المعقول أن نستنتج انه كان هناك أصل لاتينى ينبغى أن يكون معروفا فى اسبانيا القوطية ، قد ترجم الى العربية مع بدايات العصر الاسلامى فى اسبانيا الاسلامية ، هذا الافتراض يتفق تماما — من جهة أخرى — مع محوى الفصول التى تبدو أكثر قدما فى كتاب « الصلبان » .

كتاب الصلبان :

فى الواقع أن جزءا من النص العربى الأصلى الذى نحتفظ به يتفق وفصول كتاب الفونسو التى تتحدث عن الأمطار والقحط ، والوفرة والمجاعة ، وعن انخفاض الاسعار وعلوها ، الأمر الذى ينبغى — بلا ريب — أن يشكل شغلا شاغلا فى القرن الثامن الذى انماز — فيما يبدو — بقحط ظل امدا طويلا ، وبالمثل يشرح هذا النص من هذا الكتاب فى القرن العاشر — اذا

اخذنا فى الاعتبار ما نشر حديثا من المقتبس — الجزء الرابع لابن حيان (يوافق تاريخه النصف الأول من القرن) ، ففيه يلح المؤلف الحاحا شـديدا على سنوات القحط والمجاعة .

يؤكد « كتاب الصلبان » ايضا على أن فنون التنبؤ التنجيمية المستخدمة كانت تسقط من حسابها الأشياء الدقيقة التى كان يستخدمها المنجمـون الاغريق والشرقيون ، أول هذه الفروق سطحى محض يبـدو اذا اعتبرنا الوسيلة التى كانوا يمثلون بها دائرة البروج : فعلم التنجيم الاغريقى كان يستخدم دوائر بروج مربعة يوزع فيها الاثنا عشر برجا (اثنا عشر قوسـا مختلفة ، تنقسم اليها دائرة البروج ، تبدأ من البرج الصاعد « البرج الأول » الذى يتفق مع درجة البرج الذى يقطع الأفق الشرقى فى لحظة معينة) فى كل واحد فى الاثنى عشر مربعا من دائرة البروج المربعة كانت ترد حالات الكواكب السيارة (زحل — جوبتير — المريخ — الشمس — الزهرة — عطارد — القمر — النودات Nodos الصاعدة والهابطة فى هذه الأخيرة) فى لحظـة معينـة .

أما منهج « كتاب الصلبان » فانه يتبع نظام بروج دائرى الشـكل ، يقسمه ثلاثة اقطار تتقـاطع مكونة ثلاثة صـلبان ، أما أطراف الأطراف والقطاعات الدائرية المشتملة « الزوايا » فكانت تستخدم لوضع الاثنى عشر برجا فيها ، ومع ذلك فان هذا التمييز لا يسوغ الاشارة هنا الى فنون تنجيم مبسطة ، ولنأخذ فى الحسبان من جهة أخرى ان وضع دائرة بروج نمطية مستعملين الواحا فلكية تقتضى عملا ضخما ، ومعرفة دقيقة بعلم الفلك .

وقد اكد كل من Gingezich ، Poulle على سبيل المثال أن حساب حالة كوكب واحد فقط باستخدام الواح الفونسو تستلزم نصف ساعة من عالم رياضى متمرس ، ولوضع دائرة بروج يجب حساب سـبع حالات (يقع فيها النودان Nodos القمريان متقابلين على مسـافة ١٨٠ درجة) مما يقتضى ثلاث ساعات ونصف ، دون أن يدخـل فى الاعتبار الآن الوقت

اللازم لتحديد وضع البرج الصاعد ، وتقسيم البروج . اما السؤال الذى يفرض نفسه فهو السؤال التالى : هل كان لدى منجمى نهاية عصر القوط الغربيين وبداية الامارة الأموية الواح فلكية ؟ ولو كان الرد بالايجاب فهل كانوا يدركون كيف تستخدم ؟

يجيب « كتاب الصلبان » على هذا السؤال ، ففصول الكتاب التى تستخدم وسيلة تنجيم اكثر بدائية (وبالذات تلك الفصول التى نحتفظ باصلها العربى ، وتتحدث عن الأمطار والأسعار ، وما شابه ذلك) تقتصر على اصدار تكهناتها — بصفة عامة على اساس حالات زحل وجوبتير (دون أن تاخذ فى الاعتبار بقية الكواكب) فى الثالوث النارى (الحمل — الأسد — القوس) ، وفى الثالوث الأرضى (الثور — العذراء — الجدى) والهوائى (الجوزاء — الميزان — الدلو) والمائى (السرطان — العقرب — الحوت) . الا انه فى بقية الفصول تتعقد دائرة البروج اكثر ، فتشتمل على الاشارة الى كواكب اخرى مثل (زحل — جوبتير — المريخ — الشمس ، وهى اكثرها ورودا) . فالقواعد التى يقررها النص تقتضى فحسب التحديد : فى اى رمز يقع الكوكب ، وليس فى اية درجة منه ، وبالتالى فدائرة البروج كان يمكن وضعها بسهولة مع بعض التجوزات فى حالات الكواكب التى من الممكن أن تبلغ حتى ٣٠ درجة .

يدفعنا كل هذا الى ان نخمن انه لم تكن تستعمل الواح فلكية مصطلح عليها ، بل من الممكن أن نرى قواعد بسيطة كالتى استنها Vettius Valens لتحديد متوسط الأوضاع (غير الحقيقية) للكواكب العليا مثل (زحل — جوبتير — المريخ) ، أو الواح مبسطة — كالتى نعرفها عن طريق النصوص الاغريقية والديموطيقية فى عصر الامبراطورية الرومانية — كانت تتيح لأول وهلة التحديد : فى اى رمز كان يقع كوكب ما فى لحظة معينة .

ان اهمية « كتاب الصلبان » باعتباره أول مؤلف اسبانى فى التنجيم قد اضحت واضحة ، وينبغى أن ناخذ فى الحسبان مع ذلك ان النص الالفونسى —

وهو أعاليلاالنصوص المحفوظة لدينا — ليس ترجمة للنص العربى الأصلى ، حيث ان هذا النص كان هدفها لاعادة تحريره — مع تنقيحات وإضافات — فى القرن الحادى عشر على يد « عبيد الله العلامة » الذى من الممكن أن يكون عبيد الله بن خلف AL - istidji وهو منجم ربما يكون قد اشتغل فى قونقه فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر .

ومن جهة أخرى فان مترجمي الملك الفونسو مسئولون كذلك عن بعض الإضافات والتعديلات التي يمكن كشفها بسهولة واضحة فى النص .

ها هو ذا موجز مختصر لتاريخ هذا الكتاب من القرن الثامن حتى الثالث عشر ، وهو — بلا ريب — يمثل حقبة معينة ، ولابد أن منجمى القصور قد استخدموه على نطاق واسع .

واذا ما ثبت لدينا أن المنصور قد حدد لحظة للشروع فى حملة عسكرية من قرطبة على بلاد النصارى مختارا يوما وساعة مواتيـــة فلكيا ، لتحقيق الظفر فى غزواته هاته ، وفقا لقواعد اشترعها « كتاب الصلبان » فان مثل ذلك قد فعله هتلر بعد تسعة قرون .

شيء يدل على أن العالم لم يتغير كثيرا .

الموريسكيون ومحاكم التفتيش بالاندلس — اقليم قونقة

مرثيديس غرثية ارينال

المدجنـون :

فى كل انحاء قشتالة ، وخلال بدايات القرون الوسطى كانت جمـاعة المدجنين قليلة العـدد ، وذات طابع مدنى على وجه العمـوم ، تذوب فى الجماعات المسيحية ، مما يجعل جماعة المدجنين تختلف عن جماعات اخرى منهم وبصفة خاصة اولئك الذين يعزون الى مملكة اراجون .

ومع ذلك فان الجماعة الاسلامية فى اقليم قونقة لابد ان تكون كثـيرة العدد فى حقب سابقة على استرداد المدينة (حسب مايذكره مؤرخو الاقليم) كما هو متوقع من اقليم واقع على الحدود ، خاصيته هذه كانت توجب عليه ان يخول لسكانه القدامى ميزات وضمانات .

وخلال القرن الثالث عشر حتى الخامس عشر كانت هجرة المدجنين القشتاليين الى مملـكة غرناطة (بالرغم من الجهـود التى بذلوها فى بعض المناسبات لمنعهم) مستمرة ، وفى تزايد ، برغم ما كانوا يبترونه من حقوقهم ، وإمتيازاتهم ، وما يضيفونه من قيود وضرائب باهظة ، فالمدجنون — فى حركة تشتيت مطرد — نزعوا الى ترك المدن الكبيرة ، وهو شيء ينعكس بوضوح فى الأخبار القليلة التى لدينا عن مدينة قونقة : فالحى المسلم فى المدينة صار يسكنه سبع عائلات فى سنة ١٤٨٢ بعد أن كان يقطنه خمس وعشرون أسرة فى السنوات من ١٤٤٧ — ١٤٥٠ .

وفيما يتعلق ببقية الاقليم فلدينا وثائق من بدايات القرن الخامس عشر عن قرى اسـلامية متشتتة ، أكثرها تميزا هى مدينة سـالم ، ومولينا ، بياسكو سادى هارو ، وهويتى ، واقليش ، فالتمويلات ورسوم الضرائب التى يدفعها الموريسكيون خلال النصف الثانى من ذلك القرن تسمح لنا بمعرفة

عدد القرى ومساحتها التقريبية حسب هذه الضرائب فان اسقفية سيجونثا هى التى تحظى بسكان أوفر عددا ، مع شىء من الميل الى اطراد هذه الزيادة كذلك ، واكثر هذه القرى اهميـــة هى ديثا ومولينـــا ، وفى منطقة لامانشا فان اقليش عاصمة الأراضى التى تقع فى دائرة سنتياجو تحظى بأوفر عـــدد من المسلمين فى المنطقة .

على كل حال فالأمر الواضح أن عدد المدجنين كاملا فى نواحى قونقة فى نهايات القرن الخامس عشر كان ضئيلا على نحو غريب ، وكان مبعثرا جـــدا .

الوثائق القليلة عن هؤلاء المحفوظة لدينا تشير الى ممارستهم الحرف اليدوية الضئيلة (صناع القدور ، والحـــدادون ، وصـــانعو الأقفـــال ، والحذاءون ، الخ) متحدين ، يشابهون المجتمع المسيحى القديم ، ولا يبـــدو انهم تسببوا فى اى لون من المشكلات .

فى سنة ١٥٠٢ صدر مرسوم باعتناق المدجنين فى مملكة قشتالة الديانة المسيحية ، وطبق مرسوم التنصر فى السنة نفسها . لا الوضع ، ولا العدد التافه لجماعة قونقة يبدو متغيرا ، ولا يضطرب الى حد بعيد بسبب هـــذا المرسوم مع الاستثناء الذى يفرضه تدخل عنصر جديد : محاكم التفتيش ، ومنذ لحظة التنصر بات الموريسكيون تحت المراقبة ، وتحت القضاء الدينى ، فاذا كانوا قبل ذلك بوصفهم مسلمين — رسميا — برآء من الحـــكم عليهم بسبب جرائم دينية الا فى ظروف استثنائية كان يعملون بالتبشير فانهم من لحظة التنصر هذه سيكونون على الدوام هدفا لظنون الارتداد والزندقة .

ومنذ السنوات الأولى من القرن اشتكى الموريسكيون من المطاردات التفتيشية ، ومن تعسف العقوبات المالية ، ومن المصادرة الدائمة للثروات ، هكذا كان الحال ، مما جعل من الحتم صدور مراسيم متعددة من العفو لكى يتوازن الوضع للمتنصرين الجدد .

فى سنة ١٥١٨ لدينا نبأ من أن « بعض الذين تحولوا حديثا عن ملة المسلمين فى مدينة واسقفية قونقة قد ارتكبوا بعض الجرائم وتلبسوا ببعض

مظاهر الزندقة والارتداد » . مما جعل حكام التفتيش يشرعون فى تصرف ضدهم ، وان يضعوهم فى السجن ، يقرر الكاردينال دى طرطوسه المفتش العام فى تاريخ ٢٨ من يوليو مهلة للعفو قدرها سنتان من أجل المتنصرين الجدد لكى يقبلوا على الاعتراف بجرائم زندقتهم ، أو يبلغوا بأنهم رأوا آخرين يرتكبون هذه الجرائم ، لكى تكون لديهم رغبة وحافز فى ان يقدموا للاعتراف ، واذا اعترفوا فانه يرد عليهم كل اموالهم اثاثا كانت أم عقارا ، أو منقولات خاصة بخزانة وبيت مال محاكم التفتيش منذ اليوم الذى بداوا فيه يرتكبون هاته الجرائم ، لن يستطيع حاكم الأموال المصادرة أن يصادر مال أحد من الذين تدموا للاعتراف خلال المدة المقررة ، لكن أصحاب الأموال لن يستطيعوا أن يبيعوها أو يتصرفوا فيها بلا تصريح .

قبل عام ١٥٧٠ رفعت دعاوى على الموريسكيون فى مولينا ، واركوس ، ودينا ، ومدينة سالم ، وسيجونثا ، والمازان ، وايلون ، وقونقة ، واقليش ، وبلنشون ، وبيانويبادى القرديتى وسان كليمنتى ، والبروبنثيو ، وهويتى ، وبدرنوسو ، وانيستا ، وبلمونتى ، والكورال دى المترة ، وكاستيو دى غرثى مونيث ، أماكن تحظى كذلك بسكان قدامى المدجنين .

بالرغم من نشاط محاكم التفتيش فى الفترة الواقعة ما بين سنة ١٥٠٢ وسنة ١٥٧٠ فليس فى الذرع أن نقول ان ثمة « مشكلة موريسكية » فى تلك الاقاليم ، اثر عدة قرون من التفرد والمعاشرة مع المجتمع المسيحى — بدون امكانات فى التوسع وفى التطور — بدا ان هؤلاء الموريسكيين الحقيقيين قد وصلوا الى حد معين فى التماثل ، وفى قبول الآخرين لهم ، هاتان الجماعتان تبدوان وقد الفتا المعاشرة المتبادلة ، وقد سببت لهم اساسا دعاوى محاكم التفتيش فى تلك السنوات نوعا من التجديف ، أو شيئا من الهرطقة ، أو سرورا بالانتصارات التركية ، لكن — مع بعض الاستثناءات — تبدو معارفهم الاسلامية هزيلة ، ويبدو دينهم بلا مضمون .

في الواقع — ومثلما هو الحال في بقية أنحاء قشتالة — لم توجد مشكلة موريسكية حقيقية حتى وصل أهل غرناطة .

موريسكيو غرناطة :

موسوم طرد الموريسكيين في غرناطة باعتباره نتيجة ونهاية لمعركة البشارات في سنة ١٥٦٨ — ١٥٧٠ قد صدر في أكتوبر من سنة ١٥٧٠ ، وشرع في تنفيذه في أول نوفمبر من العام ذاته .

وقد وصل الموريسكيون الى اقاليم ، نهتم باثنين على حدة ، وكان الفرق بين وصولهما شهرا تقريبا ، ما بين ديسمبر من سنة ١٥٧٠ ويناير من سنة ١٥٧١ وكانوا موريسكيين قادمين من المنطقة الشرقية من مملكة غرناطة ، ولنفيهم الى قشتالة قد تمركزوا في المرية ، وفيرا ، ووادى آش . ومن هناك رحلوا الى البسيطة حيث بلغوا في بدايات ديسمبر الى واحد وعشرين الف موريسكى ومن البسيطة تشعبوا في طريقين : مضى فريق من ٤٥٠٠ موريسكى تجاه طليطلة مخترقين ارض لامنشا ، تاركين فريقا منهم في كينتانار ، وفي كامبو دى كريبتانا وفي اراضي أوردنيس ، ورحلت طائفة اخرى من ثلاثة آلاف نحو وادي الحجارة مجتازين تارانكون ، تاركين بعضا منهم في رودا ، وسان كليمنتى ، واقليش حيث حملوا الى نواحى قونقة ، وهويتى .

في ديسمبر من سنة ١٥٧٠ وضع فيليبى الثانى خطة كبيرة موضع التنفيذ ، ومشروعا حقيقيا لتنظيم توزيع واستقرار الغرناطيين في قشتالة ، ولأجل هذا قاموا بشيء من البحث لكي يروا اى الأماكن لديها استعداد للترحيب بجماعات الموريسكيين ، ودبروا ادارات عامة للتوزيع : دفع الموريسكيين الى اقصى الشمال ما أمكن . وانتشارهم الى أقصى حد ، ومحاولة منعهم أن يتشكلوا في جماعات كبيرة ، او في محال تصاقب اراجون وبلنسية .

ومع ذلك فان هذا التوزيع الملكى ظل بعيداً الى حد كبير عن الخطة المرسومة ، اذ اقام الموريسكيون فى مناطق مصاقبة للطريق بسبب الذين وصلوا من قبل الى قشتالة ، وبصفة خاصة فى منطقة لامنشا ، وينبغى أن يكون عدد أولئك الذين استقروا فى نواحى المحكمة إربعة آلاف فان قضايا قونقة الموضوعة ضد الموريسكيين الغرناطيين تذكر — الأماكن الأصلية التالية : سييرادى فيلابرس ، ومركيز دى لوس بلش ، وبلش روبيو ، وبلش بلانكو ، ومنطقة نهر المنصورة Al Manzora ، والمرية ، وسورباس ، وبورقالوبا ، وبورتيا ، وأوريا ، والبريدة Al Varayda ، والمنية Al Munia ، وبانا ، وبالودس ، وبورشينا ، وبايثا ، ووادى آش ، وكلها تعزى الى احدى المناطق التى كان التمرد فيها شديد الحدة .

شىء غير ممكن تحديد النسبة العددية بين الغرناطيين وأهل قشتالة ، بسبب نقص الوثائق الاحصائية ، يقرر كوشادو أن الغرناطيين يمثلون عشرة بالمئة بالنسبة لقدامي النصارى فى منطقة لامنشا بيد أنه يبدو لى أن هذه النسبة مبالغ فيها ، مع الأخذ فى الاعتبار ايضا المناطق الطليطلية المكتظة بالموريسكيين ، وكذلك تناقض قدامى النصارى مقارنة بوصول الغرناطيين ، بسبب أولئك الذين رجعوا للاقامة فى الأراضى الغرناطية .

حسب وثائق محفوظات سمنقس عن سنة ١٥٧١ ، فالنسبة العددية فى منطقة كينتانار لم تصل الى ثمانية بالمئة ، وخمسة بالمئة فى جهة اقليش ، فينبغى أن تكون النسبة المئوية اقل حتى الآن ، لأن الوثائق هذه (أو الدشت) تسجل فحسب القرى التى اقام فيها الموريسكيون وبالتأكيد هى اقل بكثير فى المناطق الشمالية منها فى نواحى قونقة .

لكن على الرغم من ضآلة عدد الموريسكيين الواضحة ، فانه يبدو انهم تسببوا فى اثارة مشاكل فى كل وقت بالنسبة للادارة ، فالشغل الشاغل منذ وصول أهل غرناطة هو القائمة : معرفة المكان الذى يعيشون فيه ،

والوقوف على عددهم ، والا يتغيبوا عن المحـال التى خصصت لهم ، والتى قيدوا فى قوائمها .

وقد تشكل هذا الاهتمام ، وتلك الرغبة فى ضبطهم فى سلسلة من القوائم والسجلات المدنية التى قاموا بها فى أوقات متعددة اهم هذه القوائم ، واتمها تلك التى قام بها جماعة سانتو أو فيثيو فى سنة ١٥٨٩ وفى سنة ١٥٩٤ .

من هذه السجلات نستنتج ما يلى : تراوح عدد الموريسكيين فى نواحى قونقة فى بداية سنة ١٥٧٠ الى خمسة آلاف ، موزعين بطريقة غير منتظمة ، وفى اسقفية سيجونثا اماكن قليلة بها موريسكيون لكن المكان الذى يوجد به موريسكيون فهم يمثلون كثرة ، وهناك الجماعة الموريسكية اكثر تمركزا وأشد تجانسا وهى من اصل فى اغلبه قديم (غرناطيون قلة) . وفى منطقة لامانشا تحظى كل القرى تقريبا بجماعة موريسكية ، لكن بنسبة عددية ضئيلة : كان الموريسكيون هنا مبعثرين اكثر مما هم عليه فى الشمال ، وهم — فى الأعم الأغلب — من اصل غرناطى ، وفى وسط اقليم قونقة لا يوجد — فى الواقع — جماعة موريسكية .

ولم تكن الجماعة الموريسكية تتزايد بل كانت فى انخفاض ملحوظ خلال النصف الثانى من القرن السادس عشر كله وذلك بسبب الهجرة التى كانت تتم فى بطء — متجهة اساسا نحو الجنوب : نحـو مناطق تكتظ بسـكانها الموريسكيين مثل طليطلة ، أو نحو المناطق التى يجد فيها الموريسكيون مكانا داخل المجتمع وبخاصة مرسية حيث كانوا يعملون فى صناعة الحرير .

وفيـما يتصل بالوضـع الاجتماعى ، وبالأنشطة المهنية بالنسبـة للموريسكيين فى اقليم قونقة — وأعتقد ان هذه النتائج عامة لباقى قشتالة — فان الموريسكيين يمثلون جماعة غريبة بالنسبة للمجتمع الذى يعيشون فيه ، ويشكلون فيه يدا عاملة رخيصة ، تخصصوا فى اعمال الحقل بصفة رئيسية ، وكانوا يقبلون على أشد الأشغال حطة ، وحقـارة : (أجراء وبستانيين)

تخصص قسم كبير من الغرناطيين فى البداية فى بعض المهن مثل عمال فى الزراعة على الأقل حتى يوفقوا الى امتلاك حيوانات خاصة بهم ، وأدوات الفلاحة ، والبعض الآخر هجر الزراعة أو جمع بينها وبين اعمال تتصل بالتجارة كالبغالين والحمالين فهذه الأعمال تخول لهم شيئا من حرية الحركة ، والتخفى الى حد ما من الرقابة الدائمة التى تطاردهم ، وقد يعملون فى تجارة القطاعى ، واقتناء حوانيت صغيرة بها « مواد غذائية » و « أشياء للعقادة » أو حرف لها علاقة بالأغذية ، مثل سقائين وبائعى حلوى الخ .

وقد مارس الموريسكيون كذلك كل صنوف الحرف الفنية المهنية « الفنون اليدوية » فوثائق الحقبة وكذلك وثائق مناطق أخرى تشير الى الحرف نفسها التى يمارسها موريسكيو قونقة حسب المحاضر والاحصائيات .

ويبدو ان الأقلية الموريسكية قد تفادت الى حد كبير المشكلات الاقتصادية الناجمة اكثر مما تفادتها الأغلبية المسيحية ، اذ أيقظ اجتهاد الموريسكيين ، وقناعتهم احقاد شعب كابد خذلانا شديدا فى العمل ، يساوقه امتداد من الفقر ، ولذا القوا بالتبعة على الموريسكيين ، وبخاصة اهل غرناطة الذين ساهموا فى هذا الخذلان فى العمل ، وفى انهم لديهم القدرة على العيش فى ظروف لا يقبلها هؤلاء ، ولدينا شواهد لا تحصى من ذلك العصر : « اغلب الموريسكيين يعملون حفارين ، وحصادين ، وبستانيين ، وسعاة على الأقدام ، وبغالين ، وحدادين ، ويعملون فى حرف أخرى ، وقد اشرجوا على قبول اى طعام مهما كان رديئا ، ينفقون الزهيد ، ويكفى انهم لا يشربون النبيذ ، شىء يتميزون به عنا » .

والغرناطيون هم « مهنيون ، وعمال » ، « يعملون ، ويضاعفون ثرواتهم ، ويستطيعون العيش باليسير » . وجبلوا على « الضرب فى الأرض ، والسهر ، ومكابدة الجوع ، ولوافح الهاجرة ، وزمهرير الشتاء ، ويطمئنون الى الطعام اليسير والردىء ، ولا يستنكفون من النوم على الأرض » ، ويدربون أولادهم منذ صغرهم على الحرف ، واتخاذ العمل ، والا يكونوا متبطلين ، بلا مهنة ، ولذا لا ترى بينهم تقريبا اى متسول » .

وتشير الاحصائيات والوثائق انه لا يوجد أى موريسكى من قونقة يمكنه أن يتلقى قسطا من التعليم ، او يمارس مهنة حرة .

ويقرر الاستاذ رجلاه أنه « من المؤكد أن الموريسكيين لم يشكلوا طبقة معينة ، بل كان بينهم اقلية ارستقراطية ، وبرجوازية غنية ، كان بينهم الصانع الحاذق ، وجماهير من الفلاحين والبستانيين كادحة » .

لا اعتقد أن هذا الرأى يصح على اطلاقه بالنسبة للموريسكيين القشتاليين ، او على الاقل اولئك الذين اقاموا فى نواحى قونقة ، اجل ان هؤلاء الموريسكيين شكلوا طبقة معينة : طبقة الفلاحين المعدمة ، وطبقة العمال القرويين الكادحين . ليس فى الوثائق التى يعتمد عليها وجود طبقة متوسطة ولا حتى احتمال وجودها ، دعك من طبقة ارستقراطية ، او طائفة قيادية داخل الاقلية الموريسكية ذاتها ، انهم جماعة لا راس لها — فى الواقع — جماعة خاصة لديها كل امكانيات التقدم ، والصعود الاجتماعى .

وثيقة يوسف الفاشي YUCE DE LA VACIA

فقيه مسلم من قرية مولينا ، سنة ١٤٩٥

الاتهـام :

« يوسف الفاشي فقيه مسلم من قرية مولينا اقتنع بطريقة شيطانية ، في محاولة اغراء بعض النصارى أن يعودوا الى دين المسلمين ، وسـنة محمد ، قائلا ان دين محمد هو الدين الحق الذي ينقذ الانسان ، وأن الدين المسيحي باطل . ولو أدرك المسيحيـون زيف شريعتهم ، لتحولوا الى دين المسلمين ، وانه يعرف بعض علماء النصارى الذين وقفوا على زيف شريعتهم، وعلى حقيقة دين محمد ، فتحولوا مسلمين . وأحيانا أخرى يقول ان شريعة اليهود كانت صحيحة ، وهو يدافع عن هذه الملة ، ويهزأ بشريعة عيسى ، فيردد كثيرا ان النصارى يعبدون الصور والتماثيل ، وان المسلمين يعبدون الله . وأحيانا لكي يجذب النصارى الى دينه كان يدعوهم ويرجوهم أن يذهبوا لسماع خطبه في المسجد ، ولكل ما سبق ذكره فانه يثير الزندقة ، مطيعـا ومنافحا عن شريعة محمد ، وأنه قد جلب كثيرا من النصارى وحرضهم على أن يكونوا مسلمين ، ويحافظوا على شريعة المسلمين ، وانه صنع ، وارتكب أشياء أخرى كثيرة ، مزريا بكاثوليكيتنا المقدسة وشريعة الانجيل التي تسير عليها كنسيتنا الأم المقدسة في روما وتتمسك بها ، وانه يبشر بهذا في صوت جهوري على الملأ في قرية مولينا ، وفي كل القرى والأماكن التي يكون بها هذا الرجل السابق ذكره » .

ويدلي المتهم بحجته مدافعا عن نفسه بأنه لم يصنع شيئا من هـذا ، بل انه يجيب على الاهانات التي يقذفون بها محمدا ودينه ، وعلى الكلمات التي يلقون بها اليه من نافذة المسجد وهو يخطب . فيجب اذن أن يستتاب ، ويعاقب بالنفي .

٢ — الموريسكيون ومحاكم التفتيش

محكمة التفتيش فى قونقة :

تحدثنا عن التخوم الجغرافية لمحكمة تفتيش قونقة ، والوثائق المحفوظة لدينا واكثرها قدما تحمل تاريخ ١٤٩٨ ، لكن لا ندرى على وجه الدقة وقت انشائها ، ولا كيف جاءت فكرة قيامها ، فالباحثون : ليا ، ويورنتى ، ومونيوث سوليبا يرون ان هذه المحكمة كانت فى البداية متحدة مع محكمة مرسيه ، ثم انفصلت عنها فى سنة ١٥١٣ ، وان كان ثمة وثائق تبدوان فيها متحدتين حتى سنة ١٥١٩ .

ويروى ماتيو لوبث ان المحكمة التى نحن بصـــددها قد انشئت اولا فى سيجونثا ثم تحولت الى قونقة فى سنة ١٤٩٨ ، ويرفض مونيوث سوليبا هذه النظرية محتجا بأنه لم يكن فى قونقة ابدا محكمة ، ومع ذلك يرى ليا بأنه كانت هناك محكمة فى هذه المدينة كانت تعمل مستقلة فى أوقات كانت فيها محكمة قونقة متحدة مع مرسية ، وكانت محكمة سيجونثا تابعة بعض الوقت لمحكمة طليطلة حتى تحولت الى قونقة فى ســـنة ١٥١٦ . ويرى ثيراك انه انشئت محكمة اسقفية فى العاصمتين كليتهما ، وقد توحدتا فى السنوات الأولى لممارسة نشـــاطهما .

لكن ما يتفق فيه الكاتبون عامة هو أنه فى سنة ١٤٩٨ كانت هناك فى قونقة محكمة تفتيش تعمل مستقلة .

وفى سنة ١٥١٨ التى كان فيها قاضيى التفتيش بدرو دى لوس ريوس ، وخوان يانيث ، أمر القاضي العام آنذاك الكاردينال ادريانودى اتريش بأنه فى حالة اصدار حكم بالهرطقة فى اسقفية اقليش ، فلابد ان يرفع الى رئيس الدير او نائبه الرسولى . ويعنى هذا ان اسقفية اقليش برغم أنها تقع فى دائرة محكمة قونقة الا أنها تتمتع ببعض الامتيازات ، وببعض الاستقلال .

فيما يتعلق بمكان المحكمة فانها كانت فى البداية « فى جزء مما هو اليوم دور أسقفية ودار مواجهة (دار القسيس) حتى سنة ١٥٧٤ التى كان فيها أسقف قونقة قاضى التفتيش العام دون جاسبار دى كيروخا الذى أمر بنقلها الى شارع سان بدرو الى بعض دور تواجه كنيسة كانت خاصة بالجزويت ، ومن هناك تحولت فى يوم ٧ من ديسمبر من سنة ١٥٨٣ الى مكان يوجد اليوم فى مواجهة السور فى الجزء الأعلى من المدينة ، حيث كان هناك حصن حصين مازال يحمل اسمه حتى اليوم ، ومازال فيه جزء من الرســوم الدوائر من ســوره » .

وحسب رأى ثيراك فان المحكمة كانت فى المكان المسمى حصن قونقة حتى سنة ١٨٠٨ التى احتل فيها الفرنسيون المدينة ، واستغلوا الحصــن معسكرا لهم ، وهم بذلك دمروا ، وبددوا وثائق المحكمة . والآن تحفظ وثائق هذه المحكمة فى قصر الأسقفية بينما تحول « الحصن » الى ثكنة للحــرس المــدنى .

باشرت محكمة التفتيش فى قونقة نشاطا مكثفا ، فان عزلة المدينــة وانفرادها بالنسبة لمدريد خولت لمحكمتها نشاطا فعالا مثل محكمة طليطلة لكنه نشاط أكثر سرية الى حد بعيد ، ويبدو هذا من المزايا التى اختصت بها ، لأنها فصلت فى أمور حساسة الى حد كبير .

الوثائق :

يحفظ فى خزانة أسقفية قونقــة أكثر من ٤٨٠ قضــية مرفوعة ضــد الموريسكيين ما بين سنوات ١٥١٥ ، ١٦٣٠ ، ليس أكثر من ثلاثة مسلمين متهمين قبل عملية الارتداد فى سنة ١٥٠٢ (فى ســنوات ١٤٩٥ ، ١٤٩٦ ، ١٤٩٩) ولا أحد ما بين هذا العام وعام ١٥١٥ .

وكما عرفنا أن خزانة وثائق التفتيش قد تحولت فى سنة ١٨٠٨ ، ففى وسعنا أن نفترض أنه قد أصابها كثير من حدثان الدهر منــذ ذلك الحين ،

واطلت مشكلة معرفة اى احصاء تمثلة هاته القضايا بالنسبة للعدد الكلى للذين اقيمت الدعوى عليهم .

محفوظ فى وثائق فهرس اسقفية قونقة ذكرى دعوى عن بيت مال محكمة التفتيش ، ودوق مدينة سالم حول بعض الموريسكيين المتهمين فى محلة أركوس ما بين سنوات ١٥٧٥ و ١٥٨٣ ، هم ١٦ متهما بينهم ست نسوة ، تذكر اسماؤهم : كلهم ادينوا بمصادرة اموالهم ، وثلاثة حكم عليهم بالاعدام ، والباقون قبلوا المصالحة . وفى وثائق الخزانة الاسقفية فى قونقة تحفظ عشر قضايا ، وضاع ست .

ومن جهة اخرى لدينا « بيان بقضايا حولت الى اعضاء المجلس منذ سنة ١٥٨٣ حتى ١٦٠٠ » فى ذلك البيان مئة موريسكى مدعى عليهم خلال هذه السنوات السبع ، حفظ من قضاياهم أربع وستون ، وفقد ست وثلاثون ، فعلى وجه التقريب اذن فى فرعنا أن نستنتج انه حفظ حوالى ستين فى المئة من القضايا التى رفعت فى حينها ، ومع ذلك لا ندرى الى اى مدى أثرت عوامل الفساد فى ملفات بعض السنوات اكثر مما اثرت فى بعضها الآخر ، عسير أن تكون وثائق الخزانة فى حقبها المتباينة قد عانت خللا فى الاحصاء ذاته .

وحسب ما تشير اليه الوثائق المحفوظة — مع تلك الاستثناءات — فان نشاط محكمة قونقة بالنسبة للأقلية الموريسكية كان متباينا جدا ، وهذا لا ينبغى أن يكون مستغربا ، ولا يجب أن يعزى فحسب الى ضياع الوثائق ، بل انه راجع الى كونه مسايرا لخط النشاط الذى يمارسه العرش والكنيسة تجاه المشكلة الموريسكية : عدم التسامح ، عقوبات رادعة تنفذ بصرامة ، تتخللها لحظات من العطف والتلطف كان يحسبها الموريسكيون ضعفا وتخاذلا فى كثير من الأحايين .

على كل حال فان التوتر فى المواجهة بين الموريسكيين والنصارى القدامى حسب ما تدل عليه انشطة محاكم التفتيش لم يكن منتظما بل انه يعكس حوادث دائمة فى البلاد ، وكثيرا ما يعكس السياسة الخارجية ، ولم تكن دائما ذات صلة مباشرة بالمشكلة .

ثمة ثلاث ذرى تبرز بوضوح حال التعامل مع الموريسكيين :

١ — الذروة الأولى فى سنة ١٥٢٥ حتى سنة ١٥٢٩ ، تلك السنوات التى أثارت فيها نقابات الملكة المجاورة : بلنسية موجة ضد الموريسكيين كان لها بلا ريب رجع فى الأقاليم المجاورة .

٢ — الذروة الثانية وأكثر الثلاث كثافة من سنة ١٥٦٩ حتى سنة ١٥٨٥ ، بلغت أوجها فى السنوات ١٥٧٠ — ١٥٧٤ وتعكس بوضوح صدى الحرب الغرناطية ، ووصول موريسكى غرناطة الى قشتالة .

٣ — الذروة الثالثة تبرز استفحال النشاط التفتيشى فى السنوات التى سبقت عملية الطرد مباشرة .

وفضلا عن هذه القمم الثلاث الشديدة الوضوح نلاحظ زيادة مباغتة فى عدد القضايا فى سنوات ١٥٥٥ — ١٥٥٩ ، ولا ينبغى ان ننسى أن اسبانيا فى هاته السنوات قد عانت بعض الهزائم الساحقة فى مواجهة الأتراك فى البحر المتوسط وبصفة خاصة فى موقعة المستغنم فى تجاه الساحل الجزائرى ، فى سنة ١٥٥٨ قارنها بعض الكتاب بمعركة ليبانتو . ليس من السخف أن نفكر فى أن هذا قد أحدث صدى فى نشاط محاكم التفتيش ضد الموريسكيين ، لم يكن له رد فعل فقط باعتبار الأقلية الموريسكية عنصرا خطيرا حين تحدث مثل هذه المعارك بل ان الموريسكيين كان من عادتهم أن يحتفلوا بالانتصارات التركية كأنها انتصاراتهم هم ، شىء يبدو جناية فى القضايا المختلفة .

حسب ما يرى ليا فان نشاط محاكم التفتيش فى أراجون وبلنسية فيما يتعلق بالموريسكيين قد لان بعض الشىء حوالى سنوات ١٥٤٠ بينما بلغت محكمة طليطلة اقصى نشاطها فى سنوات ١٥٧٠ ، الأمر الذى يدل على توافق بين نشاط المحاكم المجاورة لمحكمة قونقة .

اما الأماكن التى يعزى اليها اكبر عدد من المتهمين فقد ساعدت بدورها على رسم خريطة — بصفة عامة — للاسلام المتخفى فى الاقليم ، وتشير مناطق

الشمال الغربي الى تمسك شديد بالاسلام ، ففى أركوس ٩٥ ، وفى ديثا ٩٣ يقدمون فيما بينهم أكثر من ثلث القضايا المحفوظة ويتابعهما من بعيد بعض الأماكن فى لامنشا مثل سان كليمنتى (ثنتان وثلاثون قضية) وسكوياموس (ثلاثون قضية) .

وبالرجوع الى الخريطة نستدل على ان مناطق الاسلام المتخفى الأشد لصوقا بالاسلام تتركز فى التخوم الأراجونية ، وفى الأراضى المصاقبة لبلنسية ، وفى لامانشا ، وفى المناطق التى يكثر فيها عدد الموريسكيين ، وبالعكس ففى المنطقة الوسطى من قونقة ووادى الحجارة ليس بها اى قرية ، هى تلك الأماكن — كما رأينا — التى يعيش بها الموريسكيون مبعثرين فى جماعات قلائل فى العدد ، شىء يدل تقريبا على انه ليس ثمة موريسكيون متهمون فى تلك الأماكن ، الأمر الذى يجعلنا نظن ان درجة تماثلهم للمجتمع المسيحى كانت عالية ، لقد آتت أكلها — الى حد بعيد — سياسة التشتيت والتمزيق التى انتهجها فيلبى الثـانى .

فى ذرعنا أن نستنتج ملاحظة اولى — وسوف تتأكد بمحتوى القضايا — هى أن درجة قوة الاسلام قد بلغت حدا كبيرا فى تلك المناطق التى تزداد فيها كثافة السكان الموريسكيين وتجانسهم (اذ هم من أصل قديم ، مثل أهـل الشمال أو من أصل غرناطى مثل أهل لامنشا) . وفى مناطق ذات صلة قوية بمناطق أخرى آهلة بالموريسكيين متمركزين فيها (مثل الشاطىء الأيمن لنهر الابرو أو بلنسية) وفى أراضى لامنشا حيث نسبة الغرناطيين كثيرة جدا .

وكما نرى فيما بعد فان أبنية الحياة الدينية كان يحافظ عليها فى أعماق أماكن الاسلام المتخفى حيث كانت تلعب النساء دورا بارزا بوصفهن راعيات للتقاليد ، والعادات ، والشعائر الدينية ، وناقلات لبعض التعاليم . شىء يتواتر بكثرة عبر مطالعة القضايا ان يكون المتهم قد تعلم العبادات الاسلامية من احدى نساء الأسرة ، ولدينا نسوة كثيرات متهمات « بالخروج على الدين » مثل « أنه دى لينيان من ديثا » (١٥٧٠) زوجة احد البغالين تريد نشر الاسلام

بين « اناس آخرين يعتبرونها مبدعة ، ومعلمة لشريعة محمد » ، شــواهد كثيرة تشير الى ذلك الحفاظ الكبير من جانب النساء على شعائر الدين ، والى تمسكهن بالتقاليد القديمة ، فى سنة ١٥٧١ حينما سئل القضاة عما اذا كان يجب ان يعاقب الموريسكيون لعدم حضورهم الصلوات فى الكنيسة افتــوا « بأن اغلبهم وبخاصة النساء لا يصغين لتلك الصلوات » . وفى « بيان عن تعليم الموريسكيين » فى بلنسية يلح على ان يحضروا جميعهم دروس الدين « وبخاصة النساء فانهن أكثر تصلبا » .

أمر هام كذلك معرفة نسبة النساء المتهمات فى أماكن مختلفة ، وتشير هذه النسبة الى الذروة للاسلام المتخفى : ففى ٩٥ قضية فى اركوس اربعون خاصة بالنساء ، وفى ٩٣ فى ديثا ثلاث وخمسون امرأة ، وخمس عشرة امرأة ، وثمانى عشرة امرأة من جملة ٣٢ ، ٣٠ فى محلة سوكوياموس وسان كليمنتى ، وثمانى من ١٢ فى كامبو كريبتانا ، اى ان نصف المتهمين أو أكثر من النصف من النساء ، وهو شيء يقابل العدد القليل من النساء المتهمات أو عدم وجودهن اطلاقا فى محلات أخر .

والواقع انه فى منطقة الوسط من الاقليم الذى ندرسه ، وايضا فى مناطق لامنشا الآهلة بجماعات موريسكية كثيرة مثل تنطانار ، ولارودا ، وكورال دى المقرة ، او بيا نويبادى القرديتى ، لا يوجد أكثر من امرأة او اثنتين متهمة ، وحسب ما يشير محتوى القضايا فان أمر هذه الأقاليم كان على العكس : كانت النساء أول من اندمج فى المجتمع النصرانى .

لنذكر بعض الأمثــلة : تزوج لويس لوبث من محلة ســوكوياموس (١٥٨٢) من امرأة موريسكية كانت تعمــل خادمة لدى عائلة من قــدامى النصارى ، وكانت الزوجة تبدى تعلقا مفرطا بعقيدة أهل البيت الذى كانت تعمل فيه ، وكانت المجادلة بينها وبين زوجها مستمرة ، هو يلحف عليهــا بقوله انها لا تعرف « العربية والبسملة Bizmala » ، ويقول لها « ايتهــا الورهاء هؤلاء الذين نشأت معهم خادمة قد خدعوك » ويحاول ان يقنعهــا

بان الصليب « ليس سوى عصا مصلبة » وان « العذراء كيف يكون فى ذرعها ان تكون عذراء وتلد » وان « عيسى ليس سوى رجل صالح ، وليس الها ولا ابن الله » أو يقول لها : « مسكينة انت !! كيف جعلوك تعتقدين ان فى السماء قديسيين ، ليس فيها سوى الله ومحمد » .

وقد حدث مثل هذا فى سوكوياموس ، اذ شهدت امراة ضد زوجها قائلة : « انه يعلمها العربية فى المساء ، وهى تقول له انها لا تريد أن تفهم ولا ان تتعلم العربية ، وزوجها يقول لها انه لو علم انها لا تعرفها لم يتزوج بها » . ويزعجه انها تذهب الى الكنيسة ، وتجتمع بنصارى قدامى ، وذات يوم رغبت اليه فى ان يمنحها اذنا بالذهاب الى حفل دينى ، وانه قال لها « انها لو ذهبت لهشم عظامها » .

وفى سان كليمنتى سنة ١٥٩٣ اشتكت زوجة الونسو دى مولينا زوجها وموريسكيين آخرين بانهم يمارسون الشعائر الاسلامية وانهم يريدون اجبارها على ممارستها ، وفى محلة كامبودى كريبتانا سنة ١٥٩٨ تلقت فتاة معاملة رديئة من ابيها وزوجة أبيها ، لأنها مسيحية صالحة ، ولا تريد أن تمارس شعائر الاسلام ... والأمثلة على ذلك كثيرة .

يبدو اذن أن المراة هى حارسة التقاليد والأعراف بطريقة صارمة أكثر من الرجل ، الذى فى بداية نقطة معينة أو موقف محدد يتمثل بصورة سريعة ، ويعتنق بدرجة كبيرة الدين الجديد لنتذكر مثال عائلة ريكوتى الموريسكى المشهور عند تيرفانتيس بصفة خاصة ، لأنه يتعلق بأسرة موريسكية فى اقليم لامنشا : انه فيلكس وامها فرانسسكه ريكوتا « مسيحيتان كاثوليكيتان » يعترف ريكوتى بانه « ليس مسيحيا الى حد كبير » بينما صهره خوان تيوبيو « مسلم خالص » ويؤكد لوبياس الذى يروى هذا الخبر ان « المراة قد مثلت دورا أساسيا ، وعجلت ان لم تكن اتمت — بقضية التمام » .

فى ذرعنا أن نؤكد من جهتنا ان رسوخ الاسلام فى منطقة معينة له علاقة مباشرة بنسبة عدد النسوة المتهمات ، فى تلك المناطق على الرغم من كثافة

السكان الموريسكيين ، وكثرة القضايا المرفوعة يقل عدد القضايا ضد النساء اللواتى تقدمن فى طريقة التماثل بالمجتمع القشتالى .

يتبنى لوبياس فكرة أن محاكم التفتيش كانت تعامل الموريسكيات معاملة خاصة معتبرة انهن اشد تاثيرا ، ونفوذا فى المحيط الاجتماعى ، وحسب رأيه فان قضايا النساء ووجهت اساسا فى حقبة ما بقمع شديد .

يسير أن نرى الآن كما رأينا بوضوح أن قضايا النساء ليست موزعة جغرافيا على نمط يشابه قضايا الرجال ، انها فى زمن واحد : فالخطان متوازيان الى حد كبير ، والنقاط التى ينفصلان فيها هى على وجه الدقة فى السنوات التى شهدت قمعا زاجرا ، فى هاته السنوات نسبة قضايا الرجال هى الأكثر ، والاستثناء الوحيد هو أن الخطين ينفصلان فى السنوات التى سبقت عملية الطرد مباشرة ، خلال هذه السنوات كانت قضايا النساء متواترة (قضاياهن محفوظة — غير كاملة — مؤرخة فى سنة ١٦٠٩ ، ١٦١٠) حيث كن يذهبن للاعتراف — طواعية — أمام المحاكم الدينية ويتهمن أيضا جيرانا ومعارف لهن . بدون ريب تجاه ضجات الطرد كن يفكرن انهن بعلمهن هذا يظن إنهن مسيحيات صالحات ، ويستطعن تفادى الطرد : حين يبطل السبب يكثر عدد النساء اللائى يدعن هذا العمل ، ربما بغريزة البقاء ذاتها التى كانت تجعلهن قبلا متشبثات بالتقاليد .

وكانت الظروف التى يعيشها الموريسكيون قد جعلتهم يتحولون الى الاسلام فى نظام ترعاه ، وتحفظه الأسر فى كنفها ، تلك الأسر التى تتمسك بعقائدها انحدرت منها سلالات عذبتها محاكم التفتيش ، بيد أن هؤلاء فيما يبدو لم يستكينوا أمام هذا العذاب . لدينا مثلا أحد عشر فردا من اسرة هورطبية من محلة ديثا ظلوا مصالحين على امتداد السنوات ١٥٥٧ ، ١٥٦٩ ، ١٥٧٠ ، ١٦٠٧ ، ١٦٠٨ ، ١٦١٠ ، ونجد فى المحلة ذاتها سبعة افراد من اسرة ثيلى متهمين ما بين سنوات ١٥٢٤ ، ١٦٠٩ ، واربعة افراد من عائلة ثبيا فى سنوات ١٥٧٠ ، ١٦٠٨ ، ١٦٠٩ ، ١٦١٠ ، وحدث الشىء ذاته فى محلة

أركوس : ستة افراد من أسرة كاريو صولحوا فى سنوات ١٥٢٤ ، ١٥٧٧ ، وكذلك ستة افراد من عائلة موراجا فى سنوات ١٥٥٩ ، ١٥٩٦ ، الخ ...

حسب احصاء سنة ١٥٩٤ ، ووفقا لتلك القضايا التى تثبت نسب هؤلاء الضحايا نتحقق من ان هذه الأسر (تسميها محاكم التفتيش ذرية وسلالة المصالحين) كانت تتصاهر فيما بينها الأمر الذى يجعل حياتهم شركة بينهم ، ويقوى أواصر جماعتهم ، وفضلا عن ذلك فان الزيجات كانت كثيرة بين اناس من أركوس وديثا ، وبين هذين الاقليمين ومحلات اخرى من اراجون مثل مستريكا ، وقالاندا ، وهريثا ، وبيافليتشى وقلعة أيوب . الخ ..

محتوي القضايا هو الذى يشير الى البيانات التى تدل بوضوح على المستوى الدينى للجماعات الموريسكية ، وهذا ليس ثابتا خلال الزمن ، ولا متساويا كما نرى فى الأقاليم المختلفة .

فيما يتعلق بالزمن فانه يظهر بوضوح مدى التغيير الذى استلزمه وصول موريسكى غرناطة ، فقبل سنة ١٥٧٠ كانت القضايا — وهى أقل بكثير قبل بداية هذا التاريخ — ترفع ضد متهمين بالتجديف عمدا ضد النصارى ، وبآراء تتضامن مع الأتراك واهل غرناطة ، وبفرحتهم بالانتصارات الاسلامية الخ .. فى كثير من الاحصاءات كان هؤلاء يبدون معرفة وممارسة للدين الاسلامى ، يظهر هذا بوضوح فى حالة الغرناطيين الذين يفترضون احياء الاسلام المدجن المرتبط بالمعاشرة المسيحية لقرون طويلة .

فى قضايا كثيرة شواهد متعددة تؤكد نوعية شعب باكمله ليس فحسب عن متهم يشهدون ضده ، بل فى مناسبات كثيرة ذهب الأسقف الرسولى فى أركوس الى المحكمة الدينية يطالب بتطبيق اية وسيلة مع شعبه المسلم كله الذى يظهر اسلامه ، وفى التو يرفض الأسقف ان يمنحهم السر المقدس خشية انتهاكه ، ويشهد كاهن المحلة ذاتها فى مناسبة اخرى « ان كل الموريسكيين من أهل هذا البلد هم نصارى فسقة ، ولا يذهبون مطلقا الى سماع قداس الأحد أو الأعياد الرئيسية » .

ويؤكدون أيضا أنهم كلهم موريسكيون ، كثيرون فى سوكوياموس ليسوا سوى صبيان وعجائز أولئك الذين يستطيعون احضارهم الى المحكمة الدينية وهذا راجع الى أنهم « ذهبوا الى معركة (البشارات) وهم مسلمون يعملون عمل المسلمين » .

وفى بياسكو سادى هارو « فيها على وجه التأكيد كل الموريسكيين الذين جاءوا الى هذه الأرض يعملون عمل المسلمين ، ويصلون صلواتهم ، ويحيون حياة المسلمين ، والشيء ذاته فى سان كليمنتى « كل النصارى الجدد فى سان كليمنتى لابد من احضارهم الى هذه المحكمة الدينية التى ترتكتب خطأ عندما تصنع شيئا من أجل هؤلاء المسلمين الكلاب » ، وفى « محلة ديثا أغلبهم نصارى جدد من أصل مسلم ، وفى هذه المحكمة الدينية كان منهم مسجونون ومصالحون صاروا مسلمين مثلما كانوا من قبل » .

تتفق كل الشواهد دائما على الأماكن ذاتها التى تبدو فى الخريطة التى رسمت على أساس القضايا ، فى هذه الأماكن حيث يكون الاسلام الموريسكى أكثر حياة وأعمق جذورا .

وثيقـــــة

سباستيان الوقشى من اهل أوريا عند نهر المنصورة فى مملكة غرناطة ، يعيش الآن فى قرية سوكوياموس ، ومقيد فى اسقفية اقليش سنة ١٥٤٧ .

الاتهـــــام :

أولا المذكور اعلاه كما يبين من اصلة من سلالة وذرية المسلمين ، وبسبب حبه لشريعة محمد (يسب النص الاسلام بألفاظ قبيحة امسكنا عن ذكرها) قام مع بعض المسلمين بتمرد فى مملكة غرناطة ، ومع بعض الذين قدموا من بلاد البربر ، واشترك بجانبهم فى حرب ضد النصارى قائدا لبعض الناس من قومه ، وكان موجودا فى تجهيزات ، ومناوشات ومعارك مات فيها كثير من النصـــارى .

وكان المذكور اعلاه موجودا أيضا فى محاولة قتل واقناع لأناس كثـــيرين من الموريسكيين انهم اذا قاموا معه ، ومع الذين يمضون معه ثائرين فى مملكة غرناطة بالقوة والاقناع جاذبا اياهم الى رايه فيقول اذا ذهبوا اليهم صاروا مسلمين مثلهم .

كذلك المذكور أعلاه بعقيدته المذكورة وتعلقه بها بسط حيلة ومساعدته لكى يأسر — وقد أسر بالفعل — نصارى كثيرين من القســـاوسة والكهنـــة والنساء والأطفال ، وساقهم الى المسلمين يسومونهم الخســـف الشـــديد يعانون — وقد عانوا — فواجع قاسية وفظيعة ، وهم على حافة المخاطر ان يهلكوا أنفسهم يتخلون وينكرون عقيدتنا الكاثوليكية المقدسة لأنهم أشخاص ضعفة من نساء واطفال فى غضارة السن .

والمذكور اعلاه قد قال وفعل أشياء من العقيدة المحمدية المذكورة راغبا أن يكون متضلعا فى شعائره وصلواته كلها ، وقد حاول أن يفهم — وفهم بالفعل — قراءة العربية وكتابتها ، واستطاع ان يقتنى كتبا من اللغة المذكورة

كتبت فيها صلوات كثيرة وسور من القرآن ، وهذه هى الطريقة لكى يحفظ هذه الشريعة وقد فهمها مع أشخاص آخرين راغبا أن يعلمهم ، وقد علمهم بالفعل لكى يكونوا مسلمين كما كان هو سابقا .

والمذكور اعلاه بتعلقه بعقيدته المذكورة قد اعتنق الديانة الاسلامية (يلحق بها النص صفات رديئة لم نترجمها) معتقدا أن فيها النجاة ، وقد توضأ مرات كثيرة وصلى ايضا مثلما يتوضأ المسلمون ويصلون (رسم النص الاسبانى كلمتى الوضوء والصلاة بلغة عربية لكن بحروف لاتينية) ، وقد صام شهر رمضان وكما يقولون لا يأكل ولا يشرب حتى المغرب وحتى طلوع النجوم، صلى صلوات ، وقرأ سورا من القرآن ، ومارس شعائر أخرى من تلك الملة .

والمذكور اعلاه بتعلقه ذاك وعقيدته أحضر معه سرا وخفية قطعا من العملة الفضية كتبت فيها حروف وجمل من اللغة العربية تقول : « لا اله الا الله » (كتبت الشهادة فى لغة عربية بحروف لاتينية) كما يقول المسلمون ، رافضين أن الله لا يتمثل فى البشر ، وفكرة التثليث الالهى ، وقد أحضر معه هذه العملة لأنه مسلم ، ولأغراض أخرى لكى يحضر المسلمون أشياء مماثلة ، وقد كان نشيطا فى اخفائه ملحدين ، اذ لم يبلغ عن الأشخاص الملحدين الذين يعرفهم خبرا عنهم الى المحكمة الدينية ، وقد حلف كذبا مرارا كثيرة ، لأنه حين سئل أن يقسم اذا ما كان عنده معلومات أكثر مما عنده قال انه ليس لديه ، فكان بعمله هذا مجافيا للحقيقة ، وكان بسبب عقيدته واعتزازه بها قد قال وارتكب ذنوبا كثيرة من الالحاد والهرطقة » .

يطلب نائب المحكمة أن ينفذ فيه حكم الاعدام ، وأن تصادر كل أمواله .

دفاع المتهم :

سباستيان الوقشى ... « قال واعترف بانه كان مسيحيا حتى ثورة مملكة غرناطة ونهر المنصورة ، ومحلة أوريا حيث كان من أهل هذه المنطقة .

أما من حيث كونه قائدا لأناس قدموا ثائرين من هذا المكان أوريا فان الناس قد عينوه واختاروه قائدا لهذا المكان ، مجبرينه بالقوة على قبول هذا

المنصب قائلين له انه رجل شريف ، بسيط ، وهكذا غدا قائدا لهم ، وكان فى هذه الثورة رجل — لم يذكر هو اسمه — قد قال له : انه لا يجوز ان يكون رجل فى محله لا يعرف قراءة العربية ولا كتابتها ، وقد بدأ الرجل هذا يعلم صاحبنا قراءة العربية وكتابتها ، قائلا له عليــه ان يتعلمها لانه حين يجيء المسلمون من بلاد البربر ويسالونه هل هو مسلم ففى ذرعه ان يقول لهم : نعم ، وأن يبين لهم انه يعرف العربية قراءة وكتابة ، ولكى يستطيع ان يتعلمها أعطاه كتابين بالعربية قائلا له انهما كتابان فى الشريعة الاسلامية فاخذهما وقرأ فيهما — وهما تحت تصرفه — وفيهما بيان بكيفية الصلاة ... الخ ، وان هذا الشخص نفسه قد علمه الوضوء والصلاة ، قائلا له ان هذا طيب لكى يصعد المسلمون الى الجنان ، وهكذا توضأ ، فغسل يديه ، ووجهه ، وذراعيه ، ورجليه ، واستنجى من امام ومن خلف وغسل اماكن اخرى من جسده ، ثم وضع قميصا نظيفا ، وذهب مع مسلمين آخرين الى كنيســة بورشينا للصلاة ، فرفع رأسه وخفضها قائلا « الله اكبر » كما قال وفعل ذلك الشخص الذى كان قد علمه الوضوء والصلاة ، صنع هذا مرارا كثــيرة ، وصرح أن مسلمى بلاد البربر الذين قدموا الى هــذه الثورة علموه صــيام رمضان ، وهو شهر قمرى كامل ، صام لا ياكل ولا يشرب طول اليوم حتى المساء ، فياكل خبزا ولحما وما يجده ، رغم أن الصيام قد حطمه فى بعض الأيام لانه لم يكن صنعه طول حياته كذلك تسحر (الكلمة العربية رسمت بحروف لاتينية) وهو طعام قبل الفجر ، حين ينتهى هذا الصوم ياتى يوم يقال له العيد (الكلمة العربية رسمت بحروف لاتينية) وأنهم لم يقولوا له اذا كان عليه أن يستريح فى هذا اليوم ، وان احد مسلمى بلاد البربر قال له انه يعتقد ان محمدا رسول الله ، وان يسوع المسيح (يلقبه النص بالرب) الذى يسميه المسلم سيدنا عيسى كان نبيا ، وكان بشرا وليس الها ، وكان ابنا للعــذراء مريم ، وأنها ولدته وهى عذراء دون أن يباشرها رجل ، وأن الله نفخ فيها من روحه فحملت ، وأن المذكور سباستيان قال له بعد ذلك ان عيسى ابن الله ، وأن المسلم المذكور اراد قتله بالفاس ، وانه لم يستقبل استقبالا حسنا هاته

الشعائر والأشياء التى علوه اياها ... وقد كان قائدا لهـؤلاء الناس فى الحرب المذكورة ، وكان تحت امرته مئة وخمسون رجلا ، واحضر معه سيفا ، واحيانا اخر بندقية ومنجينقا كان يدرك جيدا استخدامها ، وقـد اشترك فى معركة ضد النصارى ، وقد حمل معه بالقوة اماكن مسلمة كثيرة قائلا لهم انهم لو ثاروا وذهبوا معهم صاروا مسلمين وعاشوا على الشريعة المحمدية ، وقد مات فى مسيرة هذه الثورة اربعون شخصا تقريبا وأسرت ثلاث عشرة امراة وطفلان ، وكان هو دائما قائدا فى هذا كله ، رغم أنه لم يقتل اى مسيحى ، وانه قد اسر عباد البوشى ، وبعد ذلك علم أنه بيع فى بلاد البربر ، وكونه كان قائدا وصنع هذا كله فقد اعترف بأنه قام بهذا كله بالقوة والخوف من أن يقتله المسلمون .

وقال انه يذكر أن شخصا ما حضر الى قرية ســوكويامويس المذكورة يبيع بعض الأشياء وقد اشترى منه شيئا ، وعند الدفع أعطاه ريالا صحيحا ، وحين ارجع له الرجل المذكور باقى المبلغ اعطاه عملة فضية من فئة الريال البسيط ، وقد اخذ منه هذا الريال المذكور ، وبعد أيام قلائل اراد أن يشترى طعاما فلم يقبلوه منه قائلين له ان هذه العملة لا تصلح فى هذه البلاد ، فوضعها هكذا فى جيب محفظته لكى يعطيها الى أحد الصاغة الذين يقدمون الى القرية ، ثم ذكر أنه فقدها فلم يعد يذكرها ، ولم يعلن عنها فى اعترافاته ، وأن هذه المحفظة التى فيها هذه العملة المذكورة قد اخذها واحتجزها عنـده محضر هذه المحكمة الدينيـة ، وحين امسـكها لم ينظر فيهـا ان كانت من عملة المسلمين » .

وفى البداية حين شرع فى ممارسة هذه الشعائر شك : هل هى حسنة أم سيئة لكن بسبب الكلام الكثير الذى يقوله الأتراك والمسلمون فقد تمسك بها واعتقد انها حسنة ، وانه ظل على هذه العقيدة (يصفها النص بكلام نمسك عن ذكره) بعض الوقت الذى اعترف به ، كان فى ذلك الوقت مســلما عن اعتقاد وارادة ، وانه لم يقل ولم يعترف بنيته وعقيدته التى كان عليها وهى عقيدة المسلمين لأنهم قالوا له ان الملك قد عفا عنهم ، وان المحكمة الدينية لم

تباشر ضدهم شيئا لأن لديهم عفوا عاما من البابا ، وان النصارى قالوا له انه لو اعترف فسوف يعفى ، وهكذا اعترف أمام كاهن هذه الكنيسة وانه قد عفا عنه ، وانه قد ترك الاعتراف من الخوف الذى لم يصادف منه شعورا حسنا ، مخدوعا من الشيطان ، وخائفا من المحكمة الدينية ، وحسب ما يقول الناس الذين يعرفون أكثر منه لأنهم اكثر منه خبرة ، ولأن لديه امراة وأولادا يعلن انه مسيحى صالح ويريد ان يعيش ويموت على هذه الملة ويطلب من الله المغفرة ، ويناشدنا الرحمة .

مدان بالارتداد والمصالحة ، ومصادرة كل ثرواته ، والسجن المؤبد ، وبأشغال الليمان ست سنوات .

اصل موريسكى محتمل للقنقيين

الينا بيثى مارنينث

١ — مدخـــل :

اكتسبت فكرة البحث حول الاصل الموريسكى المحتمل للقنقيين أهمية خاصة فى نفسى ، بعـد مطالعتى كتـاب « ليريدا الموريسـكية » من تاليف رودريجو بيتا ميرثى ، يخلص المؤلف فى فصل « احجية الموريسكيين المتخفين » الى النتيجة التاليـة :

« فى الواقع ، فان القنقيين أو « الأودبتس » فى اللغة القطلونية ليسوا — حسب ما نرى — سوى سلالات الموريسكيين الرحل اثر أجيال متعددة ، والذين ظلوا فى اسبانيا ، والفوا الحياة البدوية ، هربا من مرسوم الطرد فى سنة ١٦١٠ » .

وقبل ان يخلص بيتا ميرثى الى هذا الراى قدم له حيثياته التى يستند اليها تأكيده هذا : معولا على أنه ليس كل الموريسكيين الذين استقلوا السفن الى شمال افريقيا ، والذين خرجوا من ديارهم الأم قد وصلوا الى المكان المراد لهم ، بل ان كثيرين بقوا فى القرى التى مروا بها فى طريق هجرتهم تجاه الشاطىء ، واحترفوا الظعن من مكان الى آخر تخفيا من مرسوم الطرد ، وتلك هى الطريقة الوحيدة للهرب من المراقبة : الا يكون لهم مقام محـــدد ، والا يكونوا مسجلين فى أى مكان ، لذا يقول بيتا ميرثى : « لقد امتهنوا تقريبا الحرف البدوية ، باعة أو صناعا متجولين ، أو « أدويتس » كما فى القطلونية ، بغالين أو سعاة ، يغيرون دائما محال اقامتهم ، يعيشون تقريبا من اعمـــال خارجة على القانون ، وهكذا ظل كثير منهم يمارس هذه الحياة الخشـــنة طيلة اجيال ، وحتى اليوم تقريبا » ص ٨٤ .

ومتابعة لهذا الخط المحدد بهذه البواعث ، فاننا ندرس فى المحل الاول تلك الحالات التى كانت تهيمن على حياة اولئك الموريسكيين الاسبان فى القرنين السادس عشر والسابع عشر . وكثير منهم كان يعمل بغالا او بائعا متجولا ، الأمر الذى يفضى بنا فى النهاية الى دراسة اصل اشتقاقى عربى محتمل لكلمة « تنقى » وهى لها علاقة معينة بمهنة « بغال » .

٢ — اقامة الموريسكيين فى اسبانيا بعد مرسوم الطرد :

مما لا ريب فيه — وبالرغم من القوانين المتعاقبة بطرد الموريسكيين — فان كثيرين منهم استمروا متخفين فى الديار ، متفلتين من تنفيذ كل المراسيم ، بل ان كثيرين من الذين مضوا آبوا مرة اخرى الى اسبانيا ، باحثين عن حيلة للبقاء فيها خفية ، وعن هذا الأمر عبر ف . د . ماركوس الحجارى شاكيا من تهاون المسئولين فى تنفيذ أوامر الطرد الشامل ، يقول : « لم يكن لدى القضاة والأشخاص الذين تقع فى دوائرهم القضائية اندلثيا ومملكة غرناطة ، واماكن اخرى ، همة فى طرد الذين بقوا منهم ، وعقاب الذين رجعوا مرة اخرى كما ينبغى » .

هذه الاشارات نجدها مسهبة ومقررة فى رسالة بعث بها الكونت سالازار الى الملك فيليبى الثالث ، مؤرخة فى مدريد فى الثامن من اغسطس فى سنة ١٦١٤ ، حيث كان يجب ان تكون عملية الطرد قد انتهت تماما فى ذلك التاريخ .

يشكو ايضا بدرو اريولا المسئول عن طرد الموريسكيين الاندلسيين من عودة كثيرين منهم ، وذلك فى رسالة الى الملك ، كتبها فى مالقة بتاريخ ٢٢ من نوفمبر من سنة ١٦١٠ . يقول فيها : « كثير من الموريسكيين الذين طردوا من الاندلس ومن مملكة غرناطة يعودون من شمال افريقيا فى سفن فرنسية ، يحطون رحالهم فى هذا الشاطىء ليتوغلوا الى باطن الديار ، وانا ادرى ان اغلبهم لا يرجع الى دياره السابقة خشية ان يعرف بها ، ويدل الناس عليه ، وبما انهم شديدو المكر فانهم يعيشون فى اى مكان لا احد يعرفهم فيه ، كانهم

من تدامى النصارى » . ثم يقول بعد ذلك : « والذين بقوا هنالك عادوا الى اسبانيا ، ولدى خمسة اسارى تجاسروا على المجىء الى هذه المدينة ، قائلين الى : ان اخواننا جميعا فى طريقهم الى العودة الى اسبانيا » .

وعن هذه الهجرات المستترة يصف ثيرفانتيس فى ايفاء جيد فى الجزء الثانى من الكيخوتى (المنشور سنة ١٦١٦) مشيرا الى لقاء شتانسو بجماعة يبدون من المهاجرين الأجانب يطلبون صدقة ، وهم يغنون ، وبينهم كان جاره ريكوتى (متخذا هيئة موريسكى) الماني ، يشير الى همومه : « انها الرغبة الكبرى أى نعود جميعا — على وجه التقريب — الى اسبانيا . واشدنا رغبة — وهم كثر — أولئك الذين يعرفون اللغة مثلى يعودون اليها ويدعون هنالك نساءهم وابناءهم بلا عائل : حب عظيم فى العودة الى اسبانيا « الفصل ٥٤ » .

٣ — بداوة الموريسكيين :

ان المهن التى لها تقريبا طابع البداوة مثل مهنة البغالين ، والسعاة ، وباعة الدواجن ، والباعة والصناع الجائلين كانت هى المهن التى يمارسها الموريسكيون قبل طردهم . وكانت هذه المهن الوحيدة لدى اكثرهم بسبب الا يلتصقوا بالأرض ، ويدخلوا فى اراض اخرى حيث لا يستقبلون بعيون راضية ، كما حدث للموريسكيين الغرناطيين الذين تشردوا بعد معركة البشارات ، وحملوا الى اراض اخرى فى مملكة قشتالة » .

علينا ان نضع فى الحسبان أيضا هاتيك القيود التى عاناها الموريسكيون فى ممارسة مهنهم وحرفهم ، فانهم — عموما — لاقوا صعوبات جمة كى يقيدوا فى جماعات نقابية وكان من العادة ان يحرموا من كل المناصب ، والمهن الممتازة ، او من التراخيص كى يمارسوا وظيفة تحتاج الى رخصة خاصة .

٣ — (أ) مهنة « البغال » بين الموريسكيين :

كثيرة تلك الاشارات التى توجد فى الوثائق الخاصة بمحاكم التفتيش ، حول وقائع قضايا الموريسكيين ، وعن حرفة كثير منهم بصفتهم بغالين .

تبدو شكاوى مستمرة فى محاضر بلاط تشتالة حول الأضرار التى يتسبب فيها الموريسكيون الغرناطيون الذين تخصصوا فى المحل الأول فى مهنة الحمالة ، وعن الموريسكيين فى اكستريما دورا ، حيث انه من المؤكد أن كثيرين منهم كانوا يعملون فى التجارة ، ويشغلون مكانا بارزا فى المهن اليدوية ، وصناعة الفلايات ، والحدادة ، وصناعة الأحذية ، والصابون ، والقدور ، والبغالة ، وكانت المهنة الغالبة عليهم هى الحمالة يسعون بها من مكان الى آخر .

فى وثائق مجلس وادى الحجارة بتاريخ ٢٩ من يوليو سنة ١٥٩٨ يتحدثون عن الموريسكيين فى تلك النواحى بما يلى : « اسوأ ما فى الأمر أن التنقيين وصلوا الى احتراف مهنة الباعة والتجار ، والوسطاء ، وحرف تجارية اخرى ، وتموين المدن والضياع » .

فى احدى الوثائق التى ارسلت من مدريد الى جلسة الأساقفة واللاهوتيين المنعقدة فى القصر الملكى فى بلنسية ، نحصل من خلالها على نتائج هامة عن ارتداد الموريسكيين ، تقول هذه الوثيقة : « ولان بعضهم يحاول أن يبدى مهنة البغالين يتجولون فى محاولة أن البعض لا يرتد ، وآخرين لا يرجعون للوراء يكون ضروريا وقت طويل أن يمنعوا ما أمكن طول وقت العظة أن ينتقل الموريسكيون من مكان الى آخر » .

وفى ذرعنا أن نعثر فى نصوص ثيرفانتس أيضا على اشارات الى تلك المهن السائدة بين الموريسكيين ، فى رواية الخادمة النبيلة يشير الى انه عند دخول ابندانيو وكارياثو الى قرية اليسكاس وجدا فتيين من ذوى البغال يبدو انهما إندلسيان ، يلبسان سراويل فضفاضة من الكتان ، وجبابا يبدو من خلالها بعض الثياب الداخلية ، ورداء من الجلد ، ومعهما مدى معقوفة ، وسيوف بدون حمالة » .

إن هيئة هذين البغالين بسراويلهما الفضفاضة من نسيج الكتان لا تدع للريب مجالا فى أنها هيئة الموريسكيين .

هذه الاشارة ذاتها مقنعة ومتخفية بفضل ذكاء ثيرفانتس المتفرد توجد في الفصل السادس عشر من الجزء الأول من الكيخوني الذي يروي فيه المغامرة الفريدة عن البيع الوهمي لأحد الحصون ، متحدثا عن البغال الذي شارك غرفة السطح دون كيخوتي وسانشو ، نقرأ ذلك الوصف : « وبعد هاتين الحشيتين توجد حشية البغال ، وهي مصنوعة كما يقول من البراذع والزينة كلها لأفضل البغال التي كان يحضرها ، وان كانت اثني عشر بغلا ، تبهر النظر ، سمينة ، نبيلة ، لأنه احد البغالين الاثرياء في « أريبالو » حسبما يقول مؤلف هذه الرواية ، الذي يذكر بصيغة خاصة ذلك البغال ، لأنه يعرفه جيدا ، وان كانوا يريدون ان يقولوا انه كان أحد أقاربه ، وللعلم فان سيدي حامد البنجيلي كان مؤرخا عجيبا جدا ، ودقيقا للغاية في هذه المسائل » .

لا ريب في أن ثيرفانتس حين يقول « كان أحد اقاربه » سيدي حامد كان يشير الى هيئته موريسكيا .

محك جيد في نفوذ الموريسكيين في تلك المهنة هو وجود كلمات كثيرة فيها ذات اصل عربي ، وهي موجودة في المعجم الخاص بهذه الحرفة ، ولنبدأ بالاسم ذاته Arriero « بغال » المشتق من الفعل « هرع » وعلينا أن نأخذ في الحسبان أن الصيغة الأصلية كانت Harriero « هريرو » كما نعثر عليها لدى الفونسو دي بالنثيا ، ولدى بدرو دي الكالاه (ص ٢٧١) مثلما هي عند كوباروبياس في قاموس الشواهد .

وثمة اسماء أخرى لهذه الحرفة هي بلا ريب ذات اصل عربي مثل « الميال » Al mayal أو « الميار » Al Mayar من كلمة الميار التي كررها بدرو دي الكالاه مترجما اياها بالبغال وهي في الأسبانية Harriero و Recuero والخمار الذي يعالج النبيذ » . وكلمة بغال Recuero أو Recovero مشتقة من Recua أو المقرب والنقال والحمال :

Al Mocrebe, Anacal, Al Jamel .

وفي الكطلونية ادوبيت كما ذكر ذلك بيثا ميرثى ، واعتقد انها من الكلمة العربية « دعوب » الحصان .

وعكس فعل الأمر هري Harre يعبر عنه بكلمة شو So واعتبرها ايضا من الكلمة العربية شاو ، ومتي ، اى نهاية المسافة .

تكثر كذلك الاسماء العربية التي تسمى بها الأشياء الخاصة بالفروسية : الزاملة Acemila والوصف منها Acemilero ، والبرذون Albardon ، وتعنى البغل الأطلس او الكليل ، وبالمثل تسمية رحل البغال وزينتها يطلق عليها ايضا Arreos ، وعدة Jaeces ، وسرج Arneces وتوجد بين الادوات هذه الاسماء كذلك البرذعة Aldarda ، والشكيمة Jaquima ، ومنديل الراس Mandil ، والرسن Ronzal ، والمحملة Enjalma و « الخرمة في البشارات » والعقال Guadafiones ، والكفل Al cafar والمرتك Al martaca ، وسير الركاب Aciones ، والرزاز Arrices ، والضفرة Atafarre أو Atafarre ، والجلال Jirel ، ولكى يغسلوا الحيوانات كانوا يستعملون المحسة او المحكة Al mohaza ، ومن المحتمل أن تكون هذه القائمة طويلة جدا بشيء من البحث في كثير من الاشتقاقات مع شيء مع العمق في الدراسة .

٢ — (ب) حرفة البائع المتجول بين الموريسكيين :

من المناسب أولا أن نحدد المعنى الذي كان لكلمة البائع المتجول Buhonero لماذا كان يسمى هكذا . يحدده كوباروبياس بانه « الرجل الذى يبيع اشياء الحانوت الطفيفة مثل الخمار واغطية الراس (من المحتمل أن كوباروبياس يبحث عن الأصل الاشتقاقى) ، لكن من الواضح اكثر ، من خلال صيغة Bohonero أنه « هو الذي يجلب حانوته في صندوق فوق ظهره ، يضم فيه كثيرا من الاشياء الطفيفة » ، ويقول قاموس الشواهد انه « صاحب الحانوت الذى يحمل سفطا كبيرا معلقا فى عنقه ، يضرب فى الشوارع بائعا

الأشياء الزهيدة : مثل الابر ، والدبابيس ، وقطع الخياطة ، والسكاكين ، والملبسات ، والاشياء اخرى مماثلة » .

وفى مادة Buhoneria يشرح قائلا : هو سفط يحمله صاحبه فى معظم الأحيان ، واشياء اخرى يمكن حملها ، يضعه صاحبه على النواصى او فى الميادين ، ويحوى اشياء زهيدة ، وبعض الحلى البخسة الثمن ، ويسمى ايضا Buhonerias بصيغة الجمع .

ويرى كروميناس أن بائع الحلى هذا قد أخذ اسمه من Buhon القديم (ذكره بيرثيو وكاهن هيتا) ، لكنى أعتقد أن هذه الكلمة ليست من قبيل محاكاة الصوت للفعل ، بل اننى ارى انها مشتقة من العربية بهاو Buhaw جمع بهو Bahw ، وتعنى من بعض ما تعنى الخزانة Alacena والمحراب ، وتعنى خاصة دكانا اى المكان الذى تعرض فيه البضاعة وتباع ، وهى تتفق مع معنى Buhoneria اى دكان من الممكن ان يحمل او لا يحمل . وحسب ما رأينا آنفا فقد عرفنا أنه كانت توجد شوارع تحمل هذا الاسم مثل « Bufonaria De Jaca » فى سنة ١٢٣٨ حيث كانت هناك حوانيت متنقلة) وبالمثل حوانيت ثابتة من المحتمل أن من خصائصها قيام صاحبها نفسه بها (لنتذكر تحديد قاموس الشواهد) « يحملها صاحبها نفسه » . الأمر الذى يمنحها صفة مشغل صغير مثلما كانت البضائع التى تحتويها . ويقول صاحب القاموس Baha بهاء اى اناثة ، ويقول لاين : بهو هو حانوت مقام ومتقدم على حوانيت أخرى ، وحسب صيغة اسم الفاعل باه تطابق ايضا معنى بيت أو حانوت لا يحتوى على شىء أو يحتوى على شوار Ajuar صغير ، أو بعض الأشياء والأدوات الصغيرة » .

احدى هذه الحوانيت التقليدية لابد أن تكون ملكا للشخصية الفكاهية الكسكسى لدى كالديرون ، وهو يصف تجارته : عندى فقط حانوت صغير فى باب الرملة Vevarambla فيه زيت ، وخل ، وتين ، وجوز ، ولوز ، وزبيب ، وبصل ، وثوم ، وفلفل ، واشرطة ، ومكانس من النخيل ، وخيط ، وابر ،

وجيوب ، وورق أبيض أو أسمر ، وكمون Al camorio ونسيور من جلد الكلاب ، ودخان ، وعصى ، وريش طيور لصنع اقلام ، وصمغ للصق الرسائل ، اقدمها محمولة على كاهلي ، بكل ترهاتها » . (حب بعد الموت . القسم الثاني — الفصل الأول ، المشهد الثاني) .

انها تقريبا كل الأشياء الزهيدة نفسها التي تحكى في مسرحية القوادة : « هنا أحمل قليلا من الخيط في جيبي هذا » .. مثلما احمل كذلك القلائد ، والكوفيات ، وشرائط الزينة ، والملاقط ، والكحول ، والبياض Al vayalde ، والسم ، حتى الابر ، والدبابيس » المشهد الثالث .

كل هذه البضائع هى التى كانت تسمى تنقيرية ، وهى نفسها التى تسمى اليوم تنقاية ، هي تلك الأشياء الصغيرة التى نجدها فى احدى محلات العقادة مثل الأزرار ، والابر ، والدبابيس ، والأشرطة ، والخيوط ، والمقصات ، واقماع الخياطة ، انها القنقيرياس الحالية التى هى تجارة أسرية متواضعة ، انها الوريث المباشر للبائعين المتجولين القدامى .

هذه التسمية تنقاية المأخوذة من قنقية أعتقد انها ليست سوى صيغة المؤنث من كلمة قنقى التى تساوي قنقير أو بوهونيرو التى نشرع فى الحديث عنها الآن .

٤ — كلمة قنقى :

عسير ان نحدد المراد بكلمة قنقي . لم اقع عليها فى المعجمات ، لكن لدينا جميعا فكرة غامضة نوعا ما عن معناها ، نطلق كلمة قنقى على احد الأعضاء فى طائفة اجتماعية معينة ، تعيش على هامش المجتمع تختص عادة بالبيع المتجول أو ما يطلق عليه بالاسبانية Buhoneria . هذه الطائفة عادة ليس لها مكان معين للاقامة ، تحيط فى أغلب الأحوال بوسائل الاجرام ، هم اناس ظاعنون فى أغلب أحوالهم ، لا يقيدون حتى فى السجلات المدنية ، ليس لديهم أى وثائق قانونية ، لذا يعفون من أداء الخدمة العسكرية .

انكر بادىء ذى بدء فى الأصل الموريسكى المحتمل لهذه الطائفة البدوية ، وبحثته بين الأصول العربية عن قرابة محتملة مع كلمة قنقى ، عثرت فى معجم كازميرسكى على شىء طيب حول هذه الكلمة .

فى المحل الأول بوصفها كلمة محددة يبدو صوت قنقين ليدل على دويبة تشبه الفار ، ومدلولها الثانى دليل حاذق يعرف جيدا منابط الماء اى انه خبير فى الأسفار عارف بالطرق ، ومدلولها الثالث نوع من صدف البحر . يلى ذلك فى المعجم صيغة قوناقين لتدل على الدليل الحاذق الذى يعرف منابط الماء ، يقود اليها احدى القبائل والقطعان وهو امر يحدد بتفصيل اكثر خصـــائص القنقين بوصفه ظاعنا خبيرا .

هاتان الكلمتان تبدوان — بغير رابط — من جذر فعلى واحد محتمل ، وان بدا قبل ذلك بقليل صوت « قنقل » ليعنى رجلا يسير بخطى بطيئة ، وهى صفة تطلق عادة على خطى الحيوانات حاملة الأثقال ، الأمر الذى يجعلنى أعتقد أنها كلمة مصوغة من فعل محاك للصوت قنقن مشتق أولا من الفعـــل العربى قان الذى يعنى طرق ودق (الحديد وغيره) وصوغ بعض الأشـــياء على هيئة خاصة ، واصلاح وعاء أو اثاث محطم ، وفى صيغة الفعل الثامنة السرور والابتسام ، وتكرار اسم الحدث قين (الذي ينطق فى العامية قين) من الممكن أن يقفنا علي اصل كلمة قنقين الذي يجيء من الصـــوت الملحف للضرب على السندان .

يعنى اسم قين الحداد خاصة Herrero ، لكنه يعنى على وجـــه العموم اى نوع من الصناع ، ويعنى فى المحك الثالث العبد ، وصاحب المعجم يترجم قين بالسباك .

تبدو الصلة بين هذه الكلمات واضحة فى الفرنسية حيث تعنى كلمـــة قنقايرى سباكة بلا تفريق ، وقنقاير تعنى كذلك سباكا ، وقنقايرو من قنقين لصوغ قنقية تطلق على البضاعة التى يعرضها هؤلاء البـــاعة الجائلون ،

وهكذا فان صيغة المؤنث من هذه الكلمات لها عادة خصائص المصدر الذى يعني القيمة او الجماعية .

هؤلاء التنقيون الباعة او الصناع الرحل لهم اختصاصاتهم محددة تماما فى مدلول الفعل العربى تان (حدادون وبيطريون ، وصناع اقفال ، واصحاب سكاكين ، والذين يصلحون الأوانى والقدور ، ويشحذون السكاكين الخ) كان هؤلاء يتجولون باستمرار على دوابهم فى الطرق على وقع خطوات قوافلهم . اعتقد ان ثمة صيغة من الفعل العامي تنتن (او الصيغة المصحفة منه تنقل) للتعبير عن هذا السير المجهد المصحوب بالدق المتتابع لصوت الحدوات فوق الطريق ، ربما يكون هذا المساوى لصيغة دبدب التى اختارها لاين ، مثل اية حركة حية او ضرب من السير بخطى قصيرة او اى صوت مشابه عندما يهوى حطام صلب فوق ارض وعرة : انه صوت معين (يشابه وقع حوافر الخيل) أو النداءات ، او اللغط ، او الضوضاء ، او الجلبة ، ويشرح لاين بعد ذلك صيغة هذه الكلمة (فى صورة الجمع دبادب) قائلا : « ان معناها صوت يماثل دب دب محاكاة للصوت (من نمط دق الطبول او قرع الأجراس) » .

فاذا تذكرنا كلمة ادوبيت Abodet (صانع متجول فى اللغة القطلونية) التي لها صلة بصيغة دب (وتأخذ فى جذرها صيغة دبدب) ففى ذرعنا ان نفكر فى ان ثمة صلة مماثلة من الجائز ان تكون بين تلقى وتنتن بوصفهما صيغتين أصليتين لحكاية الصوت تان .

القضية قائمة فى ان هذا الصوت المعبر عن « الجلبة او الهمس » الذى ينسبه لاين الى دبدب نجده ايضا فى الفرنسية (فى كلمات تعنى الهمس والهذر والهراء ، والجلبة والقنقنة كما تعني كذلك رقصا غريبا مضحكا) .

وفى وسعنا ان نجد فى اللغات الاسبانية كلمات مشتقة من هذا الأصل ذاته ولها صلة دلالية بتلك الصيغ المختلفة التى تبدو فى اللغة العربية .

الفعل « تنقيار » تعنى هام على وجهه وتشرد ، او ضرب فى الأرض

بلا غاية محددة . ويقول صاحب المعجم الأطلس الكلاء عن تنقانيو انه نقل من تنقنيار اى يسير من هنا الى هناك بدون اتجاه معروف ، فلنتذكر هنا معنى تنقل فى اللغة العربية وتعنى رجلاً يسير ببطء .

وفى علاقة هذا بمهنة البائع او الصانع المتجول نجد فى القطلونية تنقيارى، و Marxant De Paquet تساوى البائع المتجول Buhonero (مثلما هى أدوبيت التى تعنى الصانع المتجول) .

فيما يتعلق بالبضاعة فقد رأينا أنها كانت متعددة : فان تسميتها الشاملة تنقاية (تنقية فى البداية) تجمع انواعا معقدة ، محددة بانها اشياء من المعدن الخسيس او القليل القيمة ، وفى الواقع تجمع ايضا ادوات لم تكن من المعدن بل كانت من الزجاج والخشب او لها صلة بصناعة الملابس . وكلها من المؤكد زهيدة القيمة ، ربما كان يستعمل فى هذا المجال الاسم تنقين فى اللغة العربية ليدل على « ضرب من صدف البحر » فانه كان يستعمل من أمد بعيد لصناعة الزينة (العقود ، والأساور ، والأقراط) باعتبارها اشياء زهيدة فى مادتها ، كل هذه البضائع فى مجملها كانت تسمى تنقايرية . يوجد هذا الصوت فقط فى أوربا : ففى فرنسا Quincaille ، وفى ايطاليا Chinaglia ، وفى البرتغال Quidcalhqrla ، الأمر الذى يجعلنا نعتقد أن اصلها لا يجوز ان يجىء من لغات الشمال ، كما اشار الى ذلك مرارا (نير لاتديس كلينكين) ، بل انها جاءت عبر البحر الابيض المتوسط كما هو الحال مع اللغة العربية .

وكانت مهنة الصفار تضم بطبيعة الحال العمل والترميم فى البيوت ، ينادون عليها من باب الى باب لاصلاح الأدوات المنزلية : الأوانى ، والقدور ، والملاقط ، ربما — لهذا السبب — يطلقون فى لغة السوقة على المطبخ اسم تنقينة وعلى الطباخ اسم تنقنييو .

وقد اعطى هذا الطرق الملح لمطرقة الحداد ، او هذا الخطو الرتيب المجهد للفرسان (تين تين او تان تان) أصلا لمجموعة أخرى من الكلمات لها

علاقة بهذا الصوت الملح المتوالي حتى الكظة ، سمى هكذا فى المكسيك — وربما لهذا السبب — تنقتيو الرجل التأتاء او المتلعثم ، وتنقنيار فى كولومبيا والمكسيك هى صيغة الفعل تأتأ وتلعثم ، وربما لهذا السبب سمى القنقون فى كوستاريكا نوع من الببغاء لا يفهم الحديث ، وفى مرسية تنقان تعى مضايقة وساما ، واسم الفاعل منها هو الشخص الذى يضجر فى محادثته ، وفى شلمنقة يطلق تنقانو على الشخص الأبله البسيط ، وفى كوستاريكا تطلق الكلمة على المصاب بالجدرى ، ربما كان لتذكر الرسم الذى يكون على السطح من ضرب المطرقة .

قد رأينا حتى الآن مدلولين اثنين لكلمة تنقان ، وبقى مدلول ثالث هو اهمها بسبب انتشاره البعيد ، وهو يعنى « رقصا ماجنا قــد استجلب من فرنسا بعد منتصف القرن التاسع عشر . ولهذا اعتقــد دى سالفات« قان قان » وتقول عنه : « انه رقصة مسرحية صاخبة جدا وزاعقة كما يدل عليها اسمها ، وانه مصطلح شعبى يعنى جدلا حادا نزقا ، جلب حسب ما يقول البعض من الجزائر سنة ١٨٣٠ ، ضرب سريع متوفز ويدين القنقان بجزء كبير من نجاحه الى الفانتازية ، والوهم ، والمهارة البهلوانية للراقص او الراقصة» . ومقارنته مع عدو الحصان تجلب لنا توا الاصل الدلالى لقان قان . وتعرف دائرة معارف اسبانسا تنقان : بانه صخب وضجيج وجلبة « ايضا فى المجال الأسرى آلة صغيرة ، همس ، نميمة » فضلا عن انها تعنى رقصا مضحكا كان سائدا بشدة فى فرنسا خلال عهــد الملك لويس فيليب (١٨٣٠ — ١٨٤٨) وعبر الى اسبانيا فى عهد ايزابيل الثانية ، وكان مليئا بحركات رنث فاجر ، كانت فى بعض الأحيان شاذة ومضحكة ، وكانت حركاته شديدة السرعة ، تتحول الى رقصة المصروعين تقريبا .

ليس من الغرابة بالنسبة لنا ان نرى الأصل الموريسكى لهذه الرقصة ، يحكى الكاتب الأراجونى الذى عاش فى القرن السابع عشر الأب . ب . اثنار . قردونه عن الموريسكيين فيقول : « كانوا اصحاب مساخر ، وخدع ، ولعب ورق ، وقبل كل شيء هم اصدقاء جدا (لهم ايضا ابواق ، وصــاجات ،

وطبول » للرقص ، والمرح ، والغناء ، وترانيم الصباح ، والمرور بالبساتين والعيون ، وكل ما يجلب المتعة الحيوانية ، التى يذهب اليها عادة — فى جلبة وزعيق مشوش — أولئك الفتية القزويون ، يصيحون فى الشوارع ، يتمايلون فى الرقص واشياء اخرى مشابهة كما يصنعه الفتية القزويون » .

وحسب ما يقوله دوزى فان صيغة أفعل من الجذر ق ى ن هى اقين وتدل على الغنـــاء .

وفيما يتعلق بالمعنى التحقيرى لكلمة قنقى باعتباره مجرما يهاجم الملكية الخاصة ، ويقوم بأعماله فى عصابات صغيرة حسب ما تحدده دائرة معارف لاروس فانى اعتقد ان هذه الكلمة قد أخذت هذا المدلول من مهنة البائع المتجول الذى يستعمل فنونا رديئة من الخداع والتهريب والسرقة الماهرة ، وقد ذكر كوباروبياس كلمة تنقانية على انها ضرب من الحيل والأخذ بأى وســيلة من وسائل الخداع الذى نصنعه مع الجار آخذينه على غرة ، وهى من الكلمـــة العبرية كان كان Kankan ، تصحيف من قان قان تنقانية .

وعلى وجه العموم فان صيغا كثيرة من مدلولات التحقير من الممكن أن تكون ذات علاقة بالمدلولات السابقة ، ففى المعجم الأندلسى تستعمل كلمـــة Cancano لتعنى الأخضر العتيق وكلمة Canco لتدل على التخنث .

كل هذه الرذائل كان من العادة ان يلصقوها بالموريسكيين ابان طردهم، فالأب . ب . اثنار قردونه الذى ذكرناه آنفا يعبر عن ذلك بكلمات غاية فى البذاءة ، يقول : « كانوا عديمى الخبرة فى استخدام الأسلحة ، لأنها منــذ سنوات كانت ممنوعة الاستعمال ، وعدم الاستعمال يجعل المرء غير متدرب عليها ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لأنهم كانوا جبناء ومخنثين كما تفرض عليهم حياتهم التافهة ، ونشأتهم المخنثة التى نشأوا عليها ، وكما يمشى الأشرار مجتمعين يرتجفون من الخوف بلا سبب واقعى كان هؤلاء الضعفة لا يسيرون أبدا منفردين لا فى الطرقات ولا على تخوم أراضيهم ، بل يسيرون فى جماعات ،

ونزعاتهم — وان كانت تنتهى بسرعة — ينهونها بالصراخ والزعيق . وكانوا مستسلمين تماما لشهوات الجسد » .

الى هذا المدى بلغ الخوف بهؤلاء الفاسق الطامعين ، المنغلقين على انفسهم اكثر فاكثر ، امام مجتمع كان يفظعهم ان يعيشوا معا فى تفاهم متبادل ؛ ومن المحتمل ان كلمة تنتون Cancon وكلمة بو Bu كانوا يستعملونها لتخويف الصغار قائلين لهم : سيجىء القنتون ! وهى تشير الى كلمة تنقى التى تدل فى هذا الصدد على اللص وقاطع الطريق على وجه العموم .

٥ — خاتمـــة :

حين نقرر ان كلمة تنقى من الممكن ان تكون من اصل عربى فان هـذا لا يستلزم ضرورة ان كل القنتيين كانوا موريسكيين . ولا ان كل الموريسكيين كانوا تنقيين ، لكنه مما لا يقبل الريب ان كثيرا منهم تحت قسر الظروف الخاصة بنفيهم قد بحثوا من خلال هذا العمل عن وسيلة للحياة لكى يتفادوا الاضطهادات التى تضغط عليهم مستغلين لهذا الهدف مهاراتهم الجيدة صناعا مهرة .

هم امشاج من اجناس متباينة ، وبصفة خاصة اهل غرناطة (عرب ، شوام ، بربر ، عناصر بلدية ، يهود قدماء ، مع وشل متباين من دم اسود ، ومن اناس مختلفين جدا مثل الفرس والهنود والاتراك) هذه العناصر غير المتجانسة كان عليها ان تبحث بكل الوسائل عن الحياة دون ان يحطهم احد ، ممارسين مهنة تكفل لهم الحياة حرة بلا قيود .

يفصل الأب ب . ب . أثنار قردونة هذه المهن بدقة : « كانوا يمتهنون حرفا لا تكلف شيئا كثيرا مثل القماشين ، والخياطين ، وبائعى الحبـال ، وناسجى حلفاء ، وبائعى فخار ، وحذائين ، وبيطريين ومنجدين ، وبستانيين ، وبغالين ، ووسطاء فى بيع الزيوت والاسماك والعسل ، والزبيب ، والسكر ، والشباك ، والبيض ، والدجاج ، ونعال واشياء من الصوف للأطفال ، وفى النهاية كانت لهم حرف تستدعى الحضور الى المنازل ، وتمنحهم التنقل من

مكان الى آخر ، فيقفون على أمور السلم والحرب ، ولذا كانوا عادة متبطلين وصعاليك . لكن قليلا منهم — وقليل جداً هم — كانت لهم حرف يعالجون بها المعادن أو الحديد ، أو الحجارة والخشب ، فضلا عن أن بعض البياطرة منهم يحاولون ذلك لأجل جماعتهم هم ، ومن أجل الحب الذى يشعرون به تجـاه بغالهم ، ومن أجل الهرب من التعاقد مع النصارى بسـبب البغض الذى يشعرون به نحونا » .

خبراء ممتازون فى الطرق ، والسبل ، والشعاب ، يبحثون عن الطرق غير المطروقة ، وفى معظم الأحيان كانوا يختلطون بالمهربين واللصـوص ، الذين وحدت بينهم الهموم على مدى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وهذا له دلالة قوية على أن بين الأسماء الكثيرة التى استقبلتها لغة السوقة للدلالة على « الصخب والرطانة » واستقبلت أيضا العربية Al garabia ، الأمر الذى يجعلنا نظن انهم بين جماعتهم كانوا يمارسون العربية حتى ذلك الجين ، يضاف الى هذا وفرة الشهرة أو « أسماء الشهرة » والألقاب الخاصة بالأعلام العربية التى نقع عليهـا بين أسماء وشـخصيات معروفة فى أدب الصعاليك تؤيد اقتناعنا بأن عطاء الموريسكيين فى هذا المستوى الاجتماعى لابد أن يؤخذ فى الاعتبار .

كل الحروب وبخاصة الحروب الأهلية جعلت بعض الناس المقهورين يظهرون ، وبعد هزيمتهم يلوذون بالجبل ، فإن حروب الاسترداد أطول حروبنا الأهلية (حيث كان يحارب اسبان مسيحيون ضد اسبان مسلمين) لم تنته حتى ذلك الحين بالنسبة للموريسكيين المهزومين حيث كانوا يحلمون بمساعدة الأتراك أو الفرنسيين لكى يعودوا من جديد الى أراضيهم فى حرية ، وبين هذا كله مضوا يسايرون الايقاع الذى علمه لهم كر الأزمان .

تأثيرات اسبانية محتملة من « اونامونو و خاثينتو جراو » في بيجماليون لتوفيق الحكيم

خوليــو سامسو

تقوم مسرحية بيجماليون لتوفيق الحكيم على الاسطورة الاغريقية القديمة التى ظهرت فى مسخ الكائنات « لأوفيديو » وقد أكد توفيق الحكيم فى مقـدمة المسرحية انه شعر بنشوة جمال الأسطورة ، وهو يتأمل لوحة «جون روكس» التى تحمل عنوان « بيجماليون » عاشق تمثاله ، المحفوظة الآن فى متحف اللوفر .

اول تناول ادبى قام به الحكيم لهذا الموضوع جاء تحت عنوان « الحلم والحقيقة » ، ثم مضى الوقت ، وتناول الحكيم ذلك الموضوع الذى استقاه من القرآن الكريم وهو « أهل الكهف » ، ثم تناول موضوعا آخر استقاه من الف ليلة وليلة هو « شهرزاد » ، الى جانب انه شاهد عرضا سينمائيا عن بيجماليون كتبه « برنارد شو » ، ومن ثم قرر ان يتعامل مباشرة مع الأسطورة .

هذه الاشارة الى برنارد شو يبدو انها قد صنعت بلبلة بين النقاد ، فيؤكد « لاندو » أن توفيق الحكيم قد أعطى بعدا جديدا لكوميديا « شو » ، بعودته الى استلهام اليونان القديمة ، وبتعريضه للآلهة الذين يقحمون انفسهم فى شئون البشر . ومن ابرز هذه الآراء رأى عيسى الناعورى ، الذى على الرغم من اعترافه بوجود نقاط التقاء بين العملين الا انه يشير الى وجـــود اختلافات هامة ، وثمة موقف مشابه لمحمد مندور ، عندما تناول استخدام الأسطورة فى الأدب العربى المعاصر تحدث عن بيجماليون لبرنارد شو بعــد حديثه عن توفيق الحكيم ، وان كان لم يشر الى وجود صلة بين العملين .

ويعقد عز الدين اسماعيل مقارنات بين الشخصيات ، فنجد ان نرسيس عند توفيق الحكيم الذى تربى على يد بيجماليون منذ طفولته يشبه ليزا دوليتل عند شو التى تربت صوتيا واجتماعيا على يد اجنار / بيجماليون . وتقيــل عز الدين المناصرة خطى عز الدين اســماعيل فيمــا يتعلق بالمقــارنة بين

الشخصيات (نرسيس / ليزا ، جالاتيا / ليزا ، بيجماليون / اجناز) وتابعة أيضا فى تأثيرات شو على الحكيم ، وان كان يضع حدودا لهذه التقابلات .

هكذا نجد أن الآراء فى عمومها معتدلة ، بيد أنه يلاحظ أن النقاد العرب لديهم اهتمام شديد بوجود علاقة بين عملى الحكيم وشو ، ومن هنا فثمة اتجاه لاعتبار عمل شو واحدا من المصادر التى اعتمد عليها المسرحى المصرى فى بيجماليون . أما أوسبالدو ما تشادو ، فله رأى قاطع فى هذه القضية ، اذ يؤكد الاستقلال الكامل لعمل الحكيم عن عمل برنارد شو ، وأنا متفق تماما مع المستشرق الأرجنتينى فى هذا الرأى ، معتقدا أن الاتفاق مع شو انما ينجم من أن العملين يصدران عن نفس الأسطورة الكلاسيكية ومن جانب آخر ليست هذه الأسطورة بغريبة على الأدب العربى الشعبى .

واذا كنا نريد أن نحدد مصادر بيجماليون لتوفيق الحكيم ، فلابد أن نأخذ فى الاعتبار أولا — بصفة عابرة — بعض الموضوعات الهامة التى تناولها فى هذا العمل ، سائرين على الخطى التى مهدها الكاتب نفسه .

سوف نبدأ بالنظر الى نواة بيجماليون التى نجدها فى ذلك الحوار المسرحى بعنوان « بين الحلم والحقيقة » من مختارات توفيق الحكيم فى مجموعته « عهد الشيطان » يقص علينا الكاتب فى هذا الحوار محادثة بين مثال وزوجته أمام تمثال من صنعه يمثل امرأة شبيهة بزوجته ، وقع المثال فى حب التمثال ، وأخذ يتحدث اليه كما كان يفعل قبل ذلك مع زوجته ، عندئذ تتهمه الزوجة بأنه يعيش فى حلم وتعجب كيف وقع فى حب تمثال من الصخر .

هو : انها ليست من الصخر ، اللصخر حرارة وأنفاس ؟

هى : تلك حرارتك وأنفاسك .

عندئذ تقرر الزوجة أن توقظ المثال من حلمه ، فتحطم التمثال بمطرقة ، هنا يستيقظ الرجل من غفوته ، ويعود فيتحدث الى زوجته بالطريقة التى كان يتحدث بها الى التمثال .

فى هذا الحوار القصير تظهر نواة موضوع بيجماليون وهو : يبدع الفنان شخصية ، ينفخ فيها الروح ثم يقع فى حبها ، يظهر هذا بوضوح فى تعليق الزوجة : ان حرارة التمثال وانفاسه انما نبعتا من الفنان ذاته ، حياة التمثال ليست الا فى الحلم « ابداع » الفنان ، ومن جهة اخرى فليس ذلك الا مثالا لزوجته نفسها .

واذا تذكرنا ما عرف عن توفيق الحكيم من عداوته للمراة بدا لنا واضحا ان التمثال تبرز فيه كثير من مميزات المراة الواقعيــة ، وليس به شىء من سيئاتها ، وكما يقول المثال نفسه : « نفريت » — وهو اسم التمثال — انت لى وحدى ، انت كوكبى ، فلنسبح معا فى بحار الفضاء ، ولنبحث عن جزيرة الهناء الدائم .

ان التشابه بين المراة والتمثال يبدو جليا فى الكلمات الأخيرة للزوجة عندما تشير الى اسطورة رجل كان يسرق حلى زوجته كى يســبغه على خليلته ، ثم يسرق حلى خليلته كى يخلعه على زوجته : ان الزوجة والخليلة شخصية واحــدة .

ويمكن ان نبدأ الآن فى تناول بيجماليون . ان قصة الأسطورة سواء فى الأسطورة اليونانية أم فى مسرحية الحكيم معروفة بما فيه الكفاية ، ولست فى حاجة لتكرارها . ومن ثم فسوف أقتصر على تحليل الموضوع الذى يتلخص فى كلمة هى مفتاح العمل وهى هنا أيضا « الحلم » مثلما كانت فى حوار « بين الحلم والحقيقة » أو بمعنى أصح « رؤيا » لقد اختار توفيق الحكيم فــكرة نجدها فى الف ليلة وليلة : وهى « الحلم يتعارض مع الواقع » ، ولذلك نجد جالاتيا مدفوعة بقوى خفية تتساءل أين هو الحلم واين هى الحقيقة ؟ .

ظهر هذا الموضوع فى عمل سابق للكاتب ، وبالتحديد فى « عصفور من الشرق » — نشر عام ١٩٣٨ — حيث نجد أن موضوع الحلم يظهر لنا فى حديث محسن مع صديقه أندريه ومع صديقه المهاجر الروسى ، وهنا يؤكد ان اوروبا تعيش فى عالم الواقع بينما الشرق يعيش فى عالم الأحلام . ان المهاجر الروسى وحده قد رأى الشرق يعيش فى عالم الحلم .

لكن الحلم لا يقتصر على كونه أملا وخيالا بل انه عادة خالق وقائع ، اننا نجد نقطة الانطلاق فى عصفور من الشرق ففى هذه القصة يفضى محسن بذلك الى سوزى فى الوقت الذى نشأت فيه بينهما علاقة صداقة ، وان كانت حتى ذلك الحين لم تكن صداقة عميقة يقول : « انك لست الا حلما يحيا فيه الآخرون » .

وليس ثمة الا خطوة واحدة للوصول الى مفهوم « جالاتيا » ذلك التمثال الذى تحول الى امرأة بصفته حلما للفنان بيجماليون ، وقد أصبح بيجماليون بذلك وكأنه اله خلق جالاتيا خلقا كاملا ، الأمر الذى جعـل المثال يقرر أن يصدف عن الفن ، وجالاتيا كذلك الهة خرجت من راس بيجماليون مثلما أخرج الاله جوبيتر من رأسه الالهة منيرفا ، سوف تأخذ جالاتيا قليلا قليلا فى اكتشاف سر خلقها ، ففى الفترة الأولى من حياتها القصيرة ، وكانت فى ذلك الوقت مخلوقة ضعيفة وبلا شعور تعلن اعتقادها بأن بيجماليون يعرف عنها أكثر مما تعرف هى عن نفسها ، فيجيب بيجماليون اجابة فيها تورية قائلا :

« ليس يعرف عنك أكثر مما تعرفين عن نفسك غير ذلك الاله الذى خلقك ، أما أنا فكما ترين الآن لست لك أكثر من زوج وحبيب » .

ان شكوك جالاتيا تحتدم عندما يقول لها بيجماليون : انه خلق تمثالا كاملا لكنه ليس فى مرسمه كما أنه لم يبع ، ومع ذلك فقد كان رد الفعل الأول عندها هو احساسها بالغيرة من التمثال الذي ليس الا هى نفسها « فلنتذكر بين الحلم والحقيقة » . وفى المرحلة الثانية عندما صارت جالاتيـــا امرأة عاقلة فطنة — بفضل تدخل الآلهة — تأكد حدسها وتحدد فشعرت بأنها جزء من بيجماليون ، نجد الموضوع يتحدد أكثر فى هذه الكلمات لجالاتيا : « يخيل الى أنك خلقتنى وصنعتنى وجعلتنى كما تتخيل وتشتهى ، هذا شعور كالحقيقة الناصعة ، يصعد أحيانا فى أعماق نفسى كما يصعد النهار من جوف الليل ، يخيل الى انك استيقظت ذات أمسية مقمرة على العشب الأخضر النضر فى هذه الغابة الناعسة الهامسة فحلمت حلما بديعا كنت أنا هذا الحلم ، ما أنا

الا حلمك ، لهذا يخامرنى احيانا ذلك الاحساس الغامض عن ماضى حياتى ، فاتساءل : أانا حلم ام يقظة ؟ أانا حلمك دائما يا بيجماليون أم يقظتك ؟ » .

وتتبين موافقة بيجماليون على ذلك عندما يتساءل : خلقتك ؟ من أى شىء خلقتك ؟ وتجيب جالاتيا : من اشعة فكرك المتألق اللامع ، من جواهر ذهنك الوهاج الساطع من حرارة قلبك .

هكذا يتضح تماما تحديد موضوع الحلم الخلاق بصفته أصلا للعمل الفنى ، وبمقتضى هذا الحلم لا يقارن الفنان بالآلهة فحسب بل انه فوقهم ، لان الانسان الذى خلقته الآلهة يدركه الهلاك ، بينما يظل العمل الفنى خالدا . يقول بيجماليون : أولئك الآلهة الخالدون الذين لم يستطيعوا أن يصنعوا غير الهالك المحدود أما أنا الهالك المحدود فقد استطعت ان أصنع الخلود !! .

ويذهب خلود جالاتيا فى اللحظة التى ينفخ فيها فينوس وأبوللو — بضراعات بيجماليون — الروح فى التمثال ويحولانه — التحول الثانى — الى كائن عاقل ، فيلاحظ الآلهة — معترفين بتفوق الفنان — أن بيجماليون بعشقه لمخلوقته قد ارتكب خطأ قلل من مكانته ، ومن ثم فانه أثر لحظة سعادة تنجم الأزمة : لقد تخلت جالاتيا عن مثاليتها وخلودها بتحويلها الى امرأة من لحم وعظم ، ويظهر الاخفاق فى الفصل الثالث عندما يرى بيجماليون جالاتيا فى يدها مكنسة ، يشكو الفنان من أن الآلهة قد حولت سماءه الى سقف ، وتدرك جالاتيا اخفاقها تماما ، لأنها فى حالتها الفانية تعنى بالنسبة لبيجماليون انه لن يستطيع تحمل رؤيتها تشيخ ، لذلك تهجس لنفسها بأنها يجب أن تموت ، وتختفى بطريقة ما ، لكنها لا تعرف كيف ! فيطلب بيجماليون من الآلهة — حلا للمشكلة — أن تحولها من جديد الى تمثال : يا سكان أولمب .. فى امكانى أن أقيس قامتى الى قامتكم ، سلاحكم الحياة ، وسلاحى الفن ، خذوا عملكم الفانى المحدود ، واعطونى عملى العظيم الخالد !! .

على هذا فان الباعث الأساسى « الحلم المبدع للفنان » يضاف اليه أمر ثانوى هو الحب الخلاق مثل الفن ، ويدور الموضوع حول شخصيتين نرسيس

وايسمين ، فنرسيس فى المقام الأول جميل غير أنه قليل الذكاء ، وهو على النقيض من بيجماليون وهو الأثير لدى فينوس التى جعلت منه معشوق النساء ، فهن اللائى يخترنه وليس العكس ، ومع ذلك فنرسيس يعتريه تحول بسبب حب ايسمين له ، فقد شكلته ايسمين بطريقة ما على نفس المنوال الذى خلق به بيجماليون جالاتيا : انا أيضا أصنع كائنا آخر بمادة من عندى ، لهذا لا استطيع التخلى عنه ، فهو يحمل جزءا منى ، لعله خير أجزاء نفسى !! . وتقول فينوس بكل فخر : ان ايسمين امراة قادرة على الخلق عن طريق الحب ، اما ابوللو فيبدو مندهشا ويعترف بذلك ان ايسمين مثلها مثل بيجماليون يعزوان الى جنس الخالقين ، وكذلك فان الحب خلق ايسمين .

نرسيس : اخبرينى يا ايسمين ، هل كنت دائما كذلك ؟ .

ايسمين : وما قيمة ما كنت ؟ انى اكون عندما يتفتح قلبك ليرانى .

بمقتضى هذا التغير الذى حدث فى شخصيته يعود الى عقله ويصبح مكتفيا بنفسه ، بدا وكأنه يرغب فى الا يعود دمية فى أيدى النساء . يقطع علاقته بايسمين ثم يصبح عدوا للمراة ، يحتقر ايسمين ويحتقر فى شخصها كل النساء . غير متحول عن هذا الموقف على الرغم من نصائح بيجماليون الذى أحس بوطأة الندم « لأن جالاتيا صارت تمثالا من جديد » فبدأ يحس بقيمة المرأة جالاتيا .

وبعد ان انتهينا من هذين الموضوعين من « بيجماليون » ينبغى أن نتساءل عن أصل المسرحية ، ولا استطيع ان أضيف شيئا عن الموضوع الثانى لأنه — كما رأينا — ذو طابع ثانوى لكن نستطيع ان نضيف شيئا عن الموضوع الأول : ان حلم الفنان بوصفه أصلا للعمل الفنى موضوع مطروق فى الأدب الأوروبى فى العقد الثانى من هذا القرن . فاذا تذكرنا ان الحكيم عاش فى باريس ما بين سنوات ٢٥ — ٢٧ فان بوسعنا ان نلاحظ أنه خلال هذه السنوات حدث امران لهما دلالة كبيرة : ففى عام ٢٥ نشرت فى باريس ترجمة بنيامين كريميوس لمسرحية لويجى بيراندللو « ست شخصيات تبحث

عن مؤلف » ، وفى عام ٢٦ نشر بروبارد فى باريس أيضا ترجمة « الضباب » لأونامونو بعناية نويمى لارث ، وأخيرا فانه قبيل وصول الحكيم الى باريس عرضت فرقة الاتيليه مسرحية « سيد بيجماليون » لخاثينتو جراو على مسرح مونتماتر يوم ١٤ فبراير ١٩٢٣ .

ان الأعمال الثلاثة المذكورة تتناول الموضوع نفسه ، ومن المحتمل جدا أن توفيق الحكيم قد عرفها جميعها أن بعضا منها ، وعلى أية حال فانه يبدو واضحا أن الكاتب المصرى قد أدخل على المسرح العربى موضوعا معروفا فى الوقت الذى عاش فيه فى باريس لنتناول هذه القضية بشىء من التفصيل :

لقد عرض كل من برانديللو وأونامونو وجراو لمسألة الخلق الفنى الذى بمقتضاه يبدع الفنان مخلوقات تتحرك فى استقلال . والشىء ذاته يحدث فى بيجماليون لتوفيق الحكيم . مع خلاف واحد هو أن الحكيم قد أدخل فينوس وابوللو باعتبارهما وسيطين بين بيجماليون وجالاتيا ، وابتداء من اللحظة التى انبعثت الروح فى التمثال يخرج الأمر من يد بيجماليون عندئذ لا يستطيع أن يتحكم فى التمثال الا عن طريق الآلهة ، والتى لا تفعل دائما ما يطلبه . أما فى « الضباب » لأونامونو فنجد أن أوجستو بيرس عندما يكتشف على لسان أونامونو — أنه ليس أكثر من مخلوق مصطنع يتساءل مثل جالاتيا : « لا أعرف ما اذا كنت يقظان أو حالما » . ويجيبه أونامونو : « أنت لست الا مخلوقا مصطنعا ، ولست يا سيد أوجستو المسكين الا خلقا من خيالاتى ، وخيالات قرائى الذين يطالعون تلك الحكاية التى كتبتها أنا حول مغامراتك الموهومة والتعيسة ، انت لست أكثر من شخصية قصة Novela أو (صفة Nevola) . أو كما تحب أن تسميها ، ها أنت اذن تعرف سرك » .

ويعرض برانديللو فكرة مشابهة حيث يقول فى مقدمة « ست شخصيات تبحث عن مؤلف » : « ان سر الابداع الفنى هو سر الخلق الطبيعى ذاته » . وتظهر هنا فكرة المساواة بين الفنان والاله ، وهى جد واضحة عند توفيق الحكيم ونراها كذلك عند خاثينتو جراو :

بيجماليون : من الذى يجب ان تشكره على جمالك هذا ؟ من الذى خلقك على هذا النحو ؟

بومبونينا : الله .

بيجماليون : لقد خلقتك أنا ، لم يخلقك الله .

بومبونينا : الا تقول ان الله قد خلقك أنت ؟

بيجماليون : اجـل .

بومبونينا : اذن ، لو أن الله لم يخلقك ، ما استطعت أن تخلقنى أنا ».

وفى هذا المشهد :

دون ليندو : (تخـرج دون أن تراها) ! . لماذا نفخت فى الحيـاة يا بيجماليون ، الكى تجعلنى فى غاية من التعاسة ؟

بيجماليون : للسبب ذاته الذى خلقنى الله به وكذلك العالم دون أن يستشيرنا فى ذلك . امض » .

وثمة دلالة اخرى فى « سيد بيجماليون » لا نجدها فى « الضباب » ولا فى « ست شخصيات » : ان بيجماليون خاثينتو جراو مثل الدكتور فرانكنستين لمارى شيلى واعد جديد يأمل فى خلق مجتمع انسانى كامل ، حيث نجـد أورديمالاس يتحدث الى احدى دماه فيؤكد :

« سوف أصنع فى فترة وجيزة جدا شيئا افضل من الانسان ، ولكنكم لستم الى الآن أكثر من مجموعة مهرجين فى مسرحى ومن هـوى عبقرى فى خيالى ، ومن مهارة فنان ، انكم عبيدى وفى النهاية أنتم فولاذ مركب ، وذرائع دقيقة ، وأحشاء حيوان « مجلفن » ، انكم أعجوبة ولستم بشىء » .

وقد أحرزت مسرحية « سيد بيجماليون » فعلا نموذج الكمال الانثوى ، ومثالية المراة وذلك فى شخص دمية بومبونينا التى تشترك مع جالاتيا توفيق الحكيم فى ثلاث نقاط :

(أ) أنها كاملة ، على الأقل جسديا : « بومبونينا أولا والدمى الأخرى التى فى صحبتها ثانيا هن النموذج الأعلى للجمال الأنثوى الأرضى « وبالمثل » ؟

مهما بلغت من جمال ومعك كل نساء العالم — فلا وجه للمقارنة بينكن وبين بومبونينا ، فانى لكى انشئها تخيرت وجمعت أصفى الأشكال التى تخيلتها الرجال ، وهى بهذه المثابة لو وضعنا آية امرأة الى جانبها لكانت تلك المرأة شيئا مقززا » .

(ب) انها هشة وبلا شعور الى أقصى حد مثل جالاتيا فى المرحلة الأولى من حياتها ، وهى نفسها تعترف بذلك قائلة : « ان الذنب يقع على بيجماليون فى كل ما حدث ، لانه هو الذى خلقنى أوهن أوصالا » .

انها مجموعة اشارات لا تظهر جليا فى عمل برانديللو ولا أونامونو مما يجعلنى أفكر فى احتمال وجود صلة مباشرة بين جراو وتوفيق الحكيم .

(جـ) وثمة نقطة تستوجب الاهتمام وهى الخاصة بخلود الشخصية ، أو العمل الفنى (جالاتيا — التمثال) فى مقابل « خصيصة الفناء » عند المبدع . وهنا نبتعد عن عمل خاثينتو جراو لنعود الى أونامونو . ففى « الضباب » عندما يعبر أوجوستو بيريس عن رفضه أن يكون دمية فى يد خالقه يقول : « انظر جيدا يا سيد ميجيل ، ... أليس من المحتمل أنك مخطىء ، وأن الأمر على عكس ما تعتقد ، وأنت الذى تحدثنى . ويضيف أوجوستو بيريس من المحتمل يا عزيزى دون ميجيل أن تكون أنت لا أنا تلك الشخصية المصطنعة التى لا وجود لها فى الواقع ، وليست بحية أو ميتة ! أليس من الجائز أن تكون أنت مجرد ذريعة كى يعرف العالم قصتى ؟ » ، « أليس حضرتك الذى قلت أكثر من مرة أن دون كيخوتى وسانشو بأننا ليسا شخصين واقعيين فحسب وانما هما أكثر حقيقة من ثربانتس ؟ » .

من جهة أخرى — وهذا أمر بالغ الدلالة — لأننا لا نجده لا عند بيرانديللو ولا عند جراو — فان أونامونو يدخل هنا اشارة واضحة للحلم فى علاقته بالابداع الفنى : فبعد مناقشة حول استقلال الشخصية عن أهواء المؤلف يقرر أونامونو أن يقتل أوجوستو بيريس « على النمط ذاته الذى يتعامل به

توفيق الحكيم مع بيجماليون فهو بالاشتراك مع ما اقترفته الآلهة ، والتغييرات المتوالية لشخصية جالاتيا ينتهى بتحطيم التمثال » .

وتنتهى الشخصية قائلة : « اذن يا خالقى دون ميجيل انك سوف تموت ايضا نعم ستموت . وسوف تعود الى اللاشىء الذى خرجت منه ، ان الاله سوف يتخلى عن حلمه فيك » .

واذا تركنا أونامونو لننظر ما فعل بيرانديللو سنجد أنه بمجرد أن يخلق شخصياته يعطيها استقلالا وحياة خاصة ، مما يجعلهم احرارا على المسرح ، وهذا هو نفس الاستقلال الذى لدى دمى « سيد بيجماليون » . فيصل الأمر بها الى قتل خطيبها ، ونفس الشىء مع جالاتيا لتوفيق الحكيم ، التى بمجرد تحولها من تمثال الى امرأة تخون بيجماليون مع نرسيس ومن جهة أخرى فان شخصيات بيرانديللو أكثر واقعية من الناس أنفسهم ، لأن الطبيعة الانسانية متغيرة بينما طبيعة المخلوقات الفنية ثابتة . وهذه الحقيقة الضخمة تضفى عليها ذلك الخلود المميز لها : « ان كل ما يحيا لكى يعيش له شكل ، ولهذا السبب ذاته لابد ان يموت ، ما حاشا العمل الفنى فانه يعيش للأبد ، لأنه على التحديد له شكل » .

وعلى نفس المنوال تأتى الفقرة التالية :

الأب : الذى لديه حظ ان يولد شخصية حية يمكن أن يسخر حتى من الموت ، لأنه لن يموت أبدا ، سيموت الانسان ، الكاتب ، أداة الخلق ، لكن مخلوقاته خالدة . ولكى يعيش خالدا فليس فى حاجة الى مواهب غير عادية ، أو الى تحقيق معجزات من كان سانشو بانشا ؟ ومن كان السيد أبونيديو ؟ لا ريب انهما خالدان — بذور حية — أسعدها الحظ بأن وجدت مهدا خصبا وخيالا استطاع أن يخلقها ويغذيها ويمنحها حياة خالدة .

من كل ما عرضناه حتى الآن نرى أن عمل توفيق الحكيم يحتوى على مجموعة موضوعات مشتركة من أعمال أونامونو وبيرانديللو وجراو ، وهى موضوعات كما أسلفت كانت تدور فى ذلك الحين فى الأدب الأوروبى فى

العشرينيات ، وتخلو منها بيجماليون شو ومن جهة اخرى فانه واضح كذلك أن الحكيم خلال اقامته الأولى فى باريس واتته الفرصة للتعرف على الأعمال الأوروبية الثلاثة التى اشرت اليها لأن ثلاثتها كانت فى حوزته مترجمة الى الفرنسية ، وثمة ملامح خاصة « بومبونينا — جالاتيا ، اهتمام بالشخصية الكاملة » تجعلنا نفكر فى احتمال تأثر بجراو بينما هناك ملامح اخرى « الحلم الخلاق » يشير بوضوح الى أونامونو . وفعلا فان تأثير أونامونو يمكن أن يكون كبيرا وبلا حدود فى بيجماليون ، وأنا افكر من جديد فى الزيارة التى قام بها أوجوستو بيريس لمؤلفه : ان موضوع زيارات الشخصيات لمؤلفيها موجود عند بيرانديللو ولكنه ينسب أساسا الى أونامونو ، وحسب معرفتى نجده فى عمل توفيق الحكيم يتكرر ثلاث مرات على الأقل . ففى أحد الأعمال نجد الشخصية هى التى تزور المؤلف ، وفى عملين آخرين يحدث العكس .

وهذه الأعمال الثلاثة تنتسب الى فترة ١٩٣٦ — ١٩٤١ وهى الفترة التى نعتقد أن فكرة بيجماليون كانت تعتمل فى ذهن توفيق الحكيم ، وهذه الأعمال هى :

(أ) القصر المسحور ، نشرت فى عام ١٩٣٦ بالاشتراك مع طه حسين ، عندما كان الأخير فى اجازة فى جبال الألب ، ودعى الى قلعة شهرزاد ، وكانت تشكو من الأرق « مثلما حدث لهارون الرشيد فى الف ليلة وليلة » . وتبحث عن رفيق مثلما كانت هى بالنسبة لشهريار ، وعندئذ يوعز اليها طه حسين أن توفيق الحكيم يمكن أن يكون ذلك الرفيق وهنا يحمل الحكيم للمثول لدى شهريار ... الخ .

(ب) مع الأميرة الجدباء ، وهو حوار درامى نشر فى مجموعة « عهد الشيطان » ١٩٣٨ الذى يتضمن كما رأينا موضوع « بين الحلم والحقيقة » . ان الحكيم يقرر انزال مخلوقاته الى العالم ، وهناك يلتقى مع « بريسكا » بطلة « أهل الكهف » التى تعتب عليه قسوته أن جعل « ميشيلينا » يعيش فترة أطول منها ، وكلاهما يفسد العمل الفنى . ان المؤلف ليس فى حرية مطلقة ، وانما يخضع لقانون هو قانون تنسيق المجموع . فبريسكا مثل

ميشيلينا ليست كائنا فردا وانما هى جزء من المجموع ذاته . وعندئذ تعرض الأميرة مشكلة : هل فى الامكان وجود علاقة حب بين المؤلف واحدى مخلوقاته ؟ هل يمكن أن تقع هى فى حب توفيق الحكيم ؟ وهنا يخفق الكاتب سريعا : انه لا يملك لا جمال جاذبية ميشيلينا ولا قلبه ، وهو عاجز عن أن يترك نفسه يموت جوعا فى كهف بسبب خيبة أمل فى حب . كل ما يستطيع هو أن يذهب الى كهف « مونمارتر » حيث يحتسى الخمر ، ويكتب عملا مسرحيا ، عندئذ يودع كل منهما الآخر ، وتظل بريسكا مغضبة : ويختتم الحكيم بأنه لا يستطيع أن يتناقش مع امرأة عاشقة .

(ج) شهرزاد مع شهريار العصر : وهو حوار درامى آخر ضمن مجموعة « سلطان الظلام » ١٩٤١ . وقد كتب توفيق الحكيم هذا العمل دفاعا عن الاتهامات التى وجهت ضده بأنه فاشى ، على اثر هجومه على الديمقراطية المصرية فى كتابه « تحت شمس الفكر » ١٩٣٨ . وفى أوروبا المعاصرة ظهر شهريار جديد لا يحيا فى قصر بغداد وانما فى برشجادين ، ولا يشعر بالغبطة لقتل عذراء كل يوم ، وانما يريد قتل الانسانية بأسرها . وتقرر شهرزاد أن تنقذ الانسانية من جديد ، فتذهب للبحث عن توفيق الحكيم الذى كتب عنها من قبل لكى تأخذ منه النصيحة . وبالرغم من أن توفيق الحكيم يصفق لنواياها الطيبة ، الا انه يحاول اقناعها بالمشروع . انه يخشى ليس عليها فقط وانما على نفسه ايضا ، لأنه بصفته مؤلف شهرزاد قد وصف شهريار بأنه وغد ، ولا تقتنع شهرزاد بذلك لأنها تدرك أن الحكيم لا يهتم بها بقدر ما يهتم بكتابه عنها الذى يمكن أن يلقى الى النار اذا أخفقت رسالته . ولحقدها على الحكيم تنتقل الى برشجادين : وهناك مع شهريار الجديد (هتلر) .

واذن فقد اتضحت الفكرة التى تدور فى ثلاثة أعمال يظهر فيها الحوار على طريقة أونامونو : الشخصية والمؤلف ، وكل منهما يفتعل بالنسبة للآخر معطيا اياه نفس الدرجة من الواقعية ، وهذا الشىء موجود عند برانديللو ، وفى هذه المجموعة التى قمت بتحليلها نجد أن توفيق الحكيم يمزج موضوعات

كلاسيكية أو مأخوذة من أعماله نفسها « أهــل الكهف — شــهرزاد » مع موضوعات أدبية أوروبية ، ويقدم أحيانا اشارات للحاضر السياسى وذلك لاخراج عمل اصيل فى اسلوب شخصى . ان الأدب الأوروبى فى نتاج توفيق الحكيم ومعظم الكتاب العرب المعاصرين يتميز بطابع الاثراء فقط ، وهــو يختلف فى ذلك عن النقل الذى يمكن أن نكتشفه بسهولة فى الفترة الأولى من التأثير الغربى ولنذكر فى ذلك مثلا مارون نقاش :

اولية الأدب الأسبانى

دامسو الونســو

حتى عهد قريب كان الأدب الاسبانى يبدأ بعمل ملحمى هو « ملحمــة السيد » التى يرى الأستاذ مينندث بيدال انها وضعت حوالى سنة ١١٤٠٠٠ بيد أن البحث الحديث ألقى شعاعا من الضوء على ذلك الليل البهيم ، فأضت معرفتنا تبحر الى ما يناهز مائة عام من هذا التاريخ السالف ، واذا بالأدب الاسبانى قد اكتسب — بغتة — قرنا من الزمان ، وغدت بدايته غير ملحمية ، انه بدأ — للحظ الحسن — غنائيا ، ببعض الأغنيات الساذجة التى تترنم بها المرأة العاشقة ، وهكذا ولد الأدب الاسبانى فى جو عذرى ، وجمال غرامى شــفاف .

تطرح هذه الأغنيات سواء فى موضــوعاتها ، أو فى معجمها اللغــوى مصادفات ضخمة والأمر ذاته حدث بالنسبة للأغانى الجايجية والبرتغالية مع اللغة الاسبانية : لقد وضعت تلك الأغانى فى مواجهة كل التقاليد الغنائية فى شبه الجزيرة ، باعتبارها الأساس العام ، والحلقة الأولى المعروفة . ونتيجة أخرى مدمرة ، واهمية مبدعة بالنسبة للأدب الأوربى : ليس « البرفنسال » هو العمل الغنائى الأول المعروف بل العمل المكتشف حديثا « المســـتعرب الاســـبانى » .

ضرب من المصادفات السعيدة أن آض فى متناول أيدينا هــذه الذخيرة العاطفية لقد وضع شعراء مثقفون « عبريون وعرب » — منذ القرن الحادى عشر — فى قصائدهم المسماة « الموشحات » (خرجة) لم تكن عبرية ولا عربية مثل بقية الموشحة ، بل كانت من الجهة الأسبانية الدارجة التى يتحدث بها المستعربون ، وبالطبع كانوا يقتبسون هاته الخرجات من تقليد شفوى حى كان يغنى به ، انه فضول غريب ، وميل عجيب الى تلك اللهجة الأسبانية العامية (التى لم يكن يكتبها احد آنذاك) من أولئك الشعراء ، على حين كنا نعتقد أن الفضول الفولكلورى لم يذهب أبعد من القرن التاسع عشر !! لقد مثلت قصائد هؤلاء الشعراء اليهود قوارير الخمر الهائلة ، وعبر هذه القصائد

تلمح رجال القرن العشرين باختلاجاتهم الحية ، علما بأن هذه الابداعات الفنية من حصاد القرن الحادى عشر ، ونستقبلها نحن بدهشة حيرى : معتقدين أن السماء تمطرها .

وصلت تلك الأغنيات من أمد سحيق ، يتسلسل من أعماق العصور الوسطى الموحشة ، اتت الينا وانية ، يومض فيها — بغبطة — ضوء الحياة اليومية ، وفى جمال لم نكن نقف على شىء منه .

أما لغتها فهى قديمة جدا لكن بمقارنتها « بملحمة السيد » يحسب انها كتبت أمس ، تمتزج فيها بعض الكلمات العربية مثل (Lil - habib) للحبيب ، مع الرومانسية ، ها هى امرأة منذ عام ١١٠٠ تغنى :

يارب !! (Ya Rab) !!

قلبى يكاد يفر منى

يا هل ترى سوف يعود ؟

يا قسوة الألم الذى ألقاه من أجل الحبيب Lil - hābib .

سقم ألم به ،

فمتى شفاه ؟

لقد لمح شيئا من هذا « ميننديث بلايو » ، أما الأستاذ «ملياس بايكروسا» المتخصص المعروف فى الدراسات السامية فقد حاول أن يفك مغالق أغنيتين تنسبان لشعراء من اليهود ، وفى عام ١٩٤٨ نشر المستشرق اليهودى « س — م شتيرن » عشرين أغنية محققة ، وهو ما يستحق عليه الاطراء — بغض النظر عما وقع فيه من أخطاء ، فله عذره — وبخاصة اذا أدركنا أن كل هذا العمل قام به وحده ، مع المامه الواهن باللغة الاسبانية ، فضلا عن الطباعة الرديئة والرهيبة ، وسيظل اسمه منقوشا بحروف ذهبية فى تاريخ الأدب الأسبانى . وثمة باحث أسبانى معروف ، ومتخصص فى الدراسات العبرية هو « فرانسسكو قنطيره » تناول قراءة « شتيرن » فى طورها الأول ،

وحولها الى نص واضح الالتئام ، أما صاحبنا المستشرق الكبير « غرثيه غومث » فقد أعاد القراءات السالفة وصححها ، وفك اغلاق بعض الخرجات التي كانت عصية ، ولم يغفل هؤلاء أيضا الاقتراحات الجيدة للغويين أمثال « غرثيه دى دييجو ، الاركس بوراش ، كوروميناس » .

ولنأخذ فى الاعتبار عادة انهاء الموشحات بخرجة من الرومانسى الأسبانى ، فقد كانت فى البداية عربية ، وحذا حذوهم فيها الشعراء اليهود ، ومع ذلك استطاع « شتيرن » أن يعثر فقط على موشحة عربية واحدة بها خرجة أسبانية .

هذه القضية سوف تتغير بسرعة بفضل الاكتشاف الضخم الذى قام به « غرثيه غومث » ففى عام ١٩٥٢ نشر أربعا وعشرين خرجة من موشحات عربية ، بعضها يتفق وما نشره « شتيرن » قبل ذلك ، وكما قلنا آنفا انها واردة فى موشحات عبرية !! والآن مع وجود أساس آخر من النص بات العمل والقراءات والتفسير أمرا يسيرا . وهكذا أض فى وسع غرثيه غومث أن يصحح التفسيرات السابقة ، مثلا فك اغلاق هذه الخرجة الرائعة :

كأنك صرت بنى ، ولا
تمت الى بأى صلة .
اذن ، لن تنام هنا ثانيا .
بحضنى ، وليس تدوم الصلة .

الموشحات الآخر — وهى جديدة تماما — تكشف لنا عن عالم شعرى ذى مشيج مختلف الى حد بعيد ، فمع خرجات الموشحات العبرية نجد أنفسنا مغمورين — مع استثناء واحد — فى جو عذرى أبيض ذى مسحة عاطفية ، أما ذات الأصل العربى المنشورة بعناية غرثيه غومث ، فتهيج النفس — أحيانا — وهى فى عمومها ذات نزعة حسية شهوانية .

والذى نلمسه عبر الخرجات ذات الأصل العبرى انها تتسق وخصائص الشعبين المسيحى واليهودى ، وأغنيات الصديق ذات النمط التقليدى (كما

يتضح فى ديوان اناشيد الفاتيكان) . لكن يلمح فى الخرجات ذات الأصل العربى أنها تتمشى والنزعة الحسية فى الحياة الاسلامية ، اى هاتين الصبغتين تمثل الجو الحقيقى للخرجات ، وهل ترى وجدت هاتان الصبغتان فى هذا الجو ، ويكون الأمر — والحال هذه — أن يختار كل شعب ما يصطلح ونحيزته ؟ ربما كانت اجابة هذه الأسئلة فى حاجة الى تحليل مستوعب للأصول .

ها هى خرجة من احدى الموشحات العربية المنشورة بعناية « غرثيه غومث » تقول :

يا سيدى ابراهيم Sidi Ibrahim

— يا لك من اسم عذب — :

أقبل الى فى المساء .

ان لم ترد زيارتى

أشد رحلى اليك

قل لى اذن : أين اللقاء ؟ .

انه هوى مرتجف من امراة مستسلمة للحبيب .

شىء مبهج وهام جدا تلك المساهمة الفعالة من باحثينا فى هذه الدراسات ذات الأهمية العالمية ، وكل ما اكتشف من هذه الدراسات (بما فيها مقال « شتيرن ») خرج الى النور فى نشرة علمية دقيقة بأسبانيا ، وكلها مطبوعة فى (المجلس الأعلى للبحث العلمى) ، وبخاصة فى مجلة « الأندلس » الخاصة بالدراسات العربية — والتى يرأس تحريرها « غرثيه غومث » ، وفى مجلة الدراسات العبرية « سفراد » التى يشرف عليها « قنطيرة » ، وأيضا فى مجلة « اللغويات الاسبانية » ، وقد قام كاتب هذه السطور بمساهمة متواضعة ، وكان له الشرف فى أن يكون أول من نبه المتخصصين فى الدراسات الرومانية الى هذه المباحث .

وثمة مجموعة اخرى من خرجات رومانسية فى موشحات عربية خرجت الى النور في عام ١٩٥٣ : عشر منها جديدة واربع تتفق وما نشر سالفا ، وتلك المجموعة نشرها « شتيرن » ، لكنه للأسف لم يستطيع ان يكشف اللثام عن شيء منها تقريبا (اللهم الا بعض التعبيرات التى تتكرر دائما فى ذلك النمط من الأغنيات) ، ولدى « غرثيه غومث » دراسة عن هذه الذخيرة الجديدة تحت الطبع ، ولعل فيها نتائج هائلة ، لكننا لن نتحدث عن هذا الآن .

كانت اصداء هذه الاكتشافات مدوية على المستوى العلمى فى العالم كله ، وقد اشترك فى مناقشة هذه المباحث الجديدة وتقييمها لغويون من امثال : (ميننديث بيدال ، فرينجس ، سبيتزر ، رونكاجليا الى آخر القائمة) لكن ثمة خيطا مقطوعا فى عقود مختلفة من السنين يحول دون اتمام المناقشة ، وتكوين النظرية .

يارب !!

قلبى يكاد يفر منى .

يا هل ترى سوف يعود ؟

هكذا كانت تغنى تلك الصبية ، ياله من صوت شجى ! ينساب عبر دياجى القرون ، فيطرق أحاسيس سادرة لرجال يعيشون فى كربات منتصف القرن العشرين ، انه صوت بكر ، يثقب القلب رائق ، ناضج ، كانه ينبع من حنجرة زهرة ، أو من شفاه كانت تشف عن وهج الشباب . ليست تهزنا هاته الأغنيات بسبب قدمها السحيق ، بل ان ما يشعرنا فيها بارتجافة هو عريها وارتعاشها ، وجمالها الفريد ، وأعظم بها من ذخيرة جديدة للأدب الأسبانى !! ●

ميجيل دى اونامونو

كارلوس ايالا

ولد دون ميجيل دى اونامونو فى بلباو ، صباح التاسع والعشرين من سبتمبر عام ١٨٦٤ ، فى المنزل رقم ١٦ بشارع رنده ، فى حى « سيتى كايبس » فى قلب المدينة ، ونشا فى كنف اسرة كاثوليكية متدينة ، وبشكنسية بكل ملامحها ، سطر اونامونو فى كتاباته كثيرا عن طفولته « طفل من اقليم ، ولد وترعرع فى الشوارع » . اما والده دون فيلكس فقد توفى ، وميجيل لم يكد يتم ستة اعوام ، يقص علينا اونامونو الذكرى الوحيدة التى يذكرها لوالده ، والتى تستحق ان نقتبسها ، لانها تعكس — بلا حدود — بيئة التجار الأثرياء فى منازلهم فى القرن الماضى — افضل مما نستطيع ان نقوله نحن ، تلك البيئة التى ولد فيها دون ميجيل ونشا : « كان فى منزلنا فى بلباو قاعة استقبال كانت بمثابة هيكل للطقوس الدينية ، لا يسمح لنا — ونحن اطفال — بالدخول ، لئلا نلوث ارضها المشمعة او نجعد اغطية الكراسى ، وكان معلقا على السطح مرآة كروية ، يرى الناظر اليها نفسه مشوها شديد الضئولة ، ومعلقا على الحوائط بعض صور توراتية قديمة ، تمثل احداها — فيما يخيل لى ، وكأنى اراها الآن — موسى ممتاحا الماء من الصخر بعصاه ، مثلما افعل انا الآن ، امتاح هذه الذكريات من صخرة الأبدية ، من طفولتى ، وبجانب قاعة الاستقبال كانت توجد غرفة حيث تخبىء الخادم كائنا غامضا مبهما ، ذات يوم استطعت ان اقتحم القاعة المحظورة المقدسة : قاعة الاستقبال ، فوجدت ابى — الذى اخذنى بين ذراعيه — جالسا على احد هذه الكراسى المغطاة ، ومعه احد الفرنسيين .. يتكلمان الفرنسية . شىء اثر كثيرا فى وعيى الطفولى .. ان اسمع ابى — ابى انا — يتكلم لغة كنت اراها رطانة ، شيئا من عالم آخر . ذلك هو الانطباع الذى ظل محفورا فى ذاكرتى » ، ويحكى فى « ذكريات الطفولة والفتاء » : « وبعد ، فبعض الناس فى ذرعهم ان يدركوا هذا على نحو آخر كما ندرك نحن ، وعلى هذا فقبل ان اكمل ستة اعوام انتبهت الى سر اللغة ، والى ميل عالم لغوى » .

فى المدينة التى ولد بها ذهب الى مدرسة سان نيقولاس — بيت عريق ضخم قد اختفى الآن — وكان يديرها مدرس كهل هو دون ايخينيو « كان يفوح منه عرف البخور والكافور » وكان ايضا موسيقيا معروفا فى جوقة المطالب بالعرش « كارلوس الخامس » . « قضى أونامونو طفولته فى ربوع بلباو ، تحت كنف دون ايخينيو — طيب الله ثراه » الذى كان يعتقد طبقا لأفكاره التربوية الساذجة أن « الأطفال يولدون على الفطرة الكهنوتية ، وكل ما يهجس فى نفوسهم ليس الا خطيئة أو من اختلاقات الأطفال فى الشوارع » ، وفى ممرات « الكامبودى البولاتين » كل خميس ، ومن الورق الذى كان يشكله طفلنا على هيئات الطير ، بدأت معرفته بجنس الطير الذى ابتدعه وصاحبه طوال حياته ، وقد اختزن كل هذه الحوادث التاريخية التى سوف يتخذها إطارا لروايته الأولى الطويلة « سلام فى الحرب » ، كل هذا كان فى بلباو عام ١٨٧٣ ، وصاحبنا الذى سوف يكون أستاذا جامعيا فيما بعد لم يكد يتم سنواته العشر .

فى الفصل الدراسى من العام نفسه بدأ أونامونو دراسته الثانوية فى معهد البشكنس فى المدينة نفسها ، كل أساتذته تقريبا فى ذلك الحين ذكرهم أونامونو فى كتاباته ، وبخاصة الأب دون فيلكس اتكيناجا أستاذ الفلسفة ، كان ممتعا باحدى عينيه ، وقد ترك أونامونو عنه صورة دقيقة : فى احدى المرات أعطى أونامونو محاضرة ، ولم تكن مكافأتها كما ينبغى ، ولم تكن كما تعود دون فيلكس ، لأنه كان ينام حين الالقاء .

يحكى الأب خوليو ثيخادور صديق أونامونو الحميم أملوحة عن تلك الأعوام ، توضح شيئا أساسيا ، وتوجز رامزة كل حياته : كان قد تأسست جمعية لهواة الترتيل الكنسى ، وكان أونامونو أحد المشتركين فيها ، فى احد الأيام أنبه المدير بسبب النشاز الذى اقحمه ميجيل عمدا ، لكنه ذلك الهادىء أجابه : « لو لم أحدث هذا النشاز ، لما فطن احد الى وجودى هنا » !

انه هم طاغ سدك به طول حياته : التميز ، نفوره من التبويب ، القلق ، التاثير ، الازعاج ، ايقاظ السادرين .

كل الانسقياءات الضخمة التى عاناها فى حياته العامة كانت هوايته التى تجول فى رأسه ، ولا عجب ، فتحت سلطان الملك لا أحد ينجو من سوطه .

خلال دراسته الثانوية انشأ ميجيل يقرأ ، ملتهما ما فى مكتبة ابيــه من مؤلفات ، خوليو بيرتى ، بالمس ، دونوسو كورتيس .. وبدأ يتعلم الرســم على يد « ليكونا » فى مرسمه الذى كان فى الطابق الأعلى من منزله . فى هــذه الأثناء تعرض أونامونو لمحنته الأولى مع التصوف اذ انتسب الى جمعية ســان لويس جونثاجا الدينية ، وهى ذات صيت بعيد فى بلباو فى أخريات القرن .. مع التزامات العضو ، ومجاهداته الدينية ، وتأملاته لترجيعات الأرغن .. سوف يكتب أونامونو فيما بعد : « من الذى لم يحلم مرة أن يكون قديسا ؟ » ، لكنه لم يكن بالصالح للقداسة ، انه للشعر ، والأســتاذية ، وابوة الأسرة فحسب ، يقول : « كنت احلم أن أصير قديسا ، لكن ما عتم أن تلاشت صورة هذا الحلم ، كان حلما قصيرا ، بثيابه القصيرة ، وكان صدره يأخذ فى الارتفاع ، وضفيرته معلقة على ظهره ، وعيونه تضىء طريقه ، غير أن حلمى بالقداســـة قد تخاذل » . هذا الملك الدخيل فى أحلام القداسة لدون ميجيل كان « كونشا » التى أضت زوجه فيما بعد ، والتى كانت تعيش فى « جيرنيكا » عند اقــدام الشجرة المقدسة فى البشكنس .

أتم فى عام ١٨٨٠ دراسته الثانوية ، وفى العام التالى مضى الى مدريد ليلتحق بكلية الآداب والفلسفة ، لم يطب له اى شىء فى العاصمة ، أخذ يتنقل من منزل الى منزل ، ينشد — سدى — جو بلباو ، ومطبخ منــزله ، ودورة مياهه ، أشياء شاقته كثيرا ، وبخاصة منزل اسرته حيث كانت أمه بالنسبة اليه مثاله الحقيقى .

كان طريقه الى الجامعة سريعا ، لم يدع فى نفســه أثرا برغم تقدمه الممتاز فى الدراسة ، الذى خول له الالتحاق بدون مصروفات ، حاز فى عام واحــد ١٨٨٤ وهو ابن عشرين ربيعا ليسانس الآداب والفلسفة ، والدكتوراه بدرجة ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى . حتى عام ١٨٨١ عاش فى بلباو يعد نفسه لاحتياز مسابقة الأستاذية الخاصة .

وفى هذا العام سافر الى ايطاليا ، حيث زار روما ، فلورنسه ، نابولى ، ميلانو ، ليعود الى فلورنسه وفيرارا ، واطبته بصفة خاصة فلورنسه ، لكنه لا يعود اليها على الرغم من أنه زار ايطاليا مرة ثانية بعد الحرب العالمية الأولى ، مع رهط من الأدباء .

فى اسبانيا ، بعد عودته من السفرة الأولى يتزوج من فتاة « جيرونيكا » تلك التى قطعت عليه أحلامه « ذات الأجنحة العارية » « دونيا كونشا » التى آضت بالنسبة اليه اكثر من زوج « انها أم اولادى ، أمى الحقيقية » .

يقرر أونامونو أن يشترك فى المهرجان القومى الثانى « المسابقات » ، وبعد عدة اخفاقات أحرز أستاذية اللغة الاغريقية فى جامعة شلمنقة ، وكانت اللجنة برئاسة دون مارثيلينو ميننديث اى بلايو التى أعطت ميجيل الدرجة بالاجماع ، وقد أحرز درجة الأستاذية فى ١٣ من يوليو عام ١٨٩١ ، ولم يبرح منزله القديم حتى وفاته .

منذ ذلك الحين ، وصاحبنا تحول الى شلمنقى متحمس وان كان لم يدعه احساسه بالبشكنسية ، لا يذهب الى بلباو الا فى بعض المناسبات خلال العطلة الدراسية ، وقد اتجه فكره وحياته الى صلته بقشتالة ، وكما قلنا آنفا عن طريقه فى جامعة مدريد برغم الشكلية ، انه لا يدين لأحد بتكوينه الحقيقى (حتى أستاذه دون ايخينيو) ، انه رجل عصامى . منذ قراءاته « بالمس ودونوسو » الفيلسوفين الوحيدين الذين عثر عليهما فى مكتبة أبيه ، قد اكتشفا له « كانت ، اسبينوزا ، هيجل » انها قراءاته التى اتسع فيها ، حتى ليمكن القول انه الرجل الأول فى عصره ، وقد عرف بالبداهة خطورة فلسفة « كير كيجارد » أب الفلسفة الوجودية ، وانتبه الى أهمية الثقافة الانجلو سكسونية ، والى وسط أوربا وشمالها ، فظل يقترب من الأدب فى اللغة الانجليزية والايطالية ، على حين كانت العقول الضخمة فى اسبانيا منقادة ومستعدة للثقافة الفرنسية المفهومة خطأ ، ولم يكن هو بالذى يجهل هذه الثقافة ، انما يضعها فحسب فى مكانها بين الثقافات الهامة ، ويقف منها موقف الند .

وكانت هيمنته على اللغة الاغريقية واللاتينية الكلاسيكية ، فضلا عن العربية والعبرية والسنسكريتية الواضحة فى كتاباته اللغوية ، الى جانب سيطرته التامة على الانجليزية والفرنسية والألمانية والايطالية ، والدنمركية ، والبرتغالية ، والجايجية ، والقطلونية ، والاغريقية الحديثة ، والبشكنسية « فى عامها الالفى » مع قدرته الفائقة فى اللغة القشتالية الحية . كل هذا فتح أمامه نوافذ الثقافة العالميـــة ، وفى الوقت ذاته درس أونامونو الطبيعـــة والكيمياء والفسيولوجيا ، والأحياء ، والرياضيات ..

قلة قليلة من الرجال طرقوا ابواب القرن العشرين بهذا المتاع الثقافى الضخم مثلما صنع أونامونو . عندما أطلق صيحته الأولى من شلمنقة ولد منذ ذلك الحين عصر جديد فى تاريخ اسبانيا الثقافى ، ومعه انسابت ينابيع الثقافة الأوربية ، وما عتمت النزعة الاقليمية التى كانت تطبع ثقافتنا أن تحطمت باقتحام أونامونو لها ، وقد انطلق ومعه « جانيبيت » الذى تعرف عليه أونامونو خلال المسابقات لدرجة الأستاذية فى جامعة شملنقة لجعل « افق الثقـــافة الاسبانية عالميا » منذئذ ربط الكاتب والأستاذ اسبانيا بالحياة الثقافية فى العالم كله ، وهذه العالمية للأفق الثقافى جاءت متأخرة بعض الشىء لكنها جاءت فى ثراء ودقة وضبط ورسوخ ، لكنها لم تزد اشعاعا لأنه لم يكن هناك اشعاع بعد ذلك » كما يقول « خوسيه أورتيجا اى جازيت » الذى اكتشف الوجـــه الثقافى الآخر لأونامونو وشخصيته ، هذا الامتداد الثقافى احدث عند الاثنين — كما يقول أورتيجا — « اندفاعا ضاريا نحو اسبانية الثقافة » وسوف نرى فيما بعد لماذا كان هذا رايه فى جانيبيت ودون ميجيل .

والآن قبل أن نتابع ترجمة حياة أونامونو : يجمل بنا أن ندع — واضحا — نمط ذلك الرجل الجديد الذى تمثل فى أونامونو ، أن نرى ذلك الذى اعترض تيار الثقافة الاسبانية ، وحسبنا أن نعود الى « كلارين » ذلك الرجل الذى أعطى الثقافة الاسبانية صيتا عندما وصل أونامونو الى شلمنقة استاذا شابا ، على حين كان « كلارين » وتورا ، وكانا على علاقة حميمة ، وكان الناقد والقصصى الكبير ما يزال ينتسب الى مجتمع يعتقد متابعا فى ثقة بعض

المثاليات ، وامامه مرمى واضح عليه أن يصنبيه ، لا يهم أن كان خلقيا أم جماليا أو كلاهما معا ، بيد انه لا مجال للريب ، « لابد من وجود هذا أو ذاك ، جيدا كان أم رديئا ، على هذا الوجه أو على اى وجه » انه يبشر بهـذه الافكار من « اوبييدو » حيث يشغل كرسى الأستاذية هنالك .

كانت فلسفة « ديكارت » تمتد من فرنسا واضحة دقيقة محددة ، بدون انشقاقات ، لكنه كان مجهولا تماما الثورة التى قامت من ألمانيا حاملة معها الى كل العالم النقد والمراجعة لكل قيم « كانت » والمثاليين ، ولسنا فى مجـال التعريف بهذا الآن ، لكن السؤال هو « هـل فى ذرعنا أن نعرف ، فقط أن نعرف » ؟ ولا يتعلق الأمر بوجود هذا أو ذاك ، هنا أو هناك ، فكل ما يوضع فى دائرة الشك هو وجودنا . ان مناقشة ما اذا كانت هذه الأسئلة تعـود بالنفع على الرجل العادى فى حياته العادية أم لا تظل مرتبطة بموضوع هو : هل تريد أن تستمر حياتنا فى عالم يثير باستمرار هذه القضية أم لا ؟ . ان السؤال : « الى اين أمضى ؟ » هو بعينه السؤال « ما انا ؟ » وبهذا يمـكن القول : « هل انا أمضى ؟ هل انا موجود ؟ » ، ليس ثمة غير خطوة واحدة تلك التى قدمها أونامونو الى اسبانيا ، لا اقول ان هناك أحدا قبله أو معه قدمها ، لكن اذا قلنا ان الفلسفة ثوب يضم افكارا تحاول أن تقدم اجابة عن تلك الأسئلة ، فبدون نظرة سابقة محددة لم يصنع أحـد قبله صـنيعه فى وطننا .

لذا قلت آنفا ان أونامونو رجل جديد ، مجرد من كل الأفكار والعقائد الخاصة « بكلارين » ، وواسع المعرفة اكثر منه ، يعرف أكثر ، ويشك اكثر ، وبالتأكيد هو افضل منه ، لم يطف براس الناقد العجوز واديب « اوبييدو » طائف من الشك على الاطلاق هل هو موجود أم لا ؟ ، كان يحس دائما باليقين والاطمئنان ، وبالعكس كان أونامونو — من أجل الحياة — يحطم الشبكة التى تحمى وثبته القاتلة ، ويعمل بدونها ، انه شىء خطير ، لكنه يستحق التقدير الضخم ، وساعود للكلام عن هذا عندما أتحدث عن سان مانويل بوينو مارتير .

اضحت شلمنقة بالنسبة لاونامونو حيزما او برجا للمراقبة ، من هناك يطل على مشارف اوربا يعتبر اونامونو بالنسبة لاسبانيا الرجل المستكشف الحارس ، المشاهد ، الطليعة ، وقد خولت له شلمنقة ان يكون فى الوقت ذاته فى اسبانيا واوربا ، دون ان يعدم الوشيجة مع ما يعتبره كنه الوطن ، الجو المتجدد لمنزله العتيق ، والصلة اليومية بالشباب القلق فى قاعات الدرس ، وخطورة كرسى الاستاذية « بيتوريا وفراى لويس » والتأمل الهادىء للحياة فى تلك المدينة القشتالية الوادعة الثقافية ، كل هذا منح فكره هداية وعمقا وثقلا ، وعلى مشارف عام ١٨٩٦ كان اونامونو الاستاذ — بلا جدال — رايه محل تقدير ، وتقده مرهوب فى هذا التاريخ اعاد العلاقة بين « جانيبيت واونامونو » صديق الاثنين ، وبهذا قامت صلة بينهما لم تنقطع الا بالموت الماساوى للاول ، ونجمت عن هذه العلاقة مجموعة من الرسائل ، نشرت فيما بعد فى كتاب يشى عنوانه بالهموم الضخمة لكلا الرجلين « مصير اسبانيا » اما محتواه فيسوغ تماما الراى الذى اهلى به « اورتيجا » الذى نقلته آنفا « الضراوة لما هو اسبانى » ، انه ليس فعالا فقط او صرفا او عميقا ، بل انه وحشى ، متقد ، قاس ، علينا ان نتذكر اننا فى عام ١٨٩٨ ، والبلاد غارقة فى كارثة ، ليس من الحتم ان تقول اية كارثة هذه بحروف مكبرة : فلا امبراطورية ، ولا مستعمرات المحيط الهادى بقايا الامبراطورية .. ولا كوبا التى كانت ترمز الى الكل حينما كانت اسبانيا تحتل امريكا ، تلك الامبراطورية التى كانت لا تغيب عنها الشمس .. كل هذا قد ولى ، فترة تاريخية كانت غامضة ، وغارقة ، حاملة معها الانفاس الاخيرة . اونامونو وهو على راس الجيل المسمى ١٨٩٨ انتفضوا وزجروا واهانوا كل شيء ، لكنهم لم يسمحوا ان تظل البلاد سادرة فى خدر ، سيقول اونامونو فيما بعد ان كل ما يشغله دائما هو ان يثير القلق ، النقض ، والاستياء فى انفس الغير ما استطاع ، لا يحتمل ان يتفرج على شعب « نخره الكسل والخواء الروحى » ، انه جيل اطلق جذوة ذكائه ، افضل جيل قدمته اسبانيا — حتى الآن — الى العالم فى القرن العشرين — جيل من المثقفين ، تميز بالصراع الحقيقى .

منذ ذلك الحين واونامونو يثير الحياة السياسية فى البلاد ، يتعاطى السياسة حتى وفاته ، لكن الذى يعتقد ان اونامونو وقع فيما يسمونه اسفافا « الاحتراف السياسى » فهو مخطىء تماما ، انه يغالى بحريته ، لأنها تسمح له ان يكون « ليبراليا » محافظا ، اشتراكيا ، ملكيا ، فالشىء الذى ينشده هو ان يظل حرا يوقظ البلاد بهراوته ، ذلك هو الباعث الذى جعل أونامونو يتخذ — منذ البداية — شهرته بالتناقض ، والغرابة ، وشيئا من عدم اللياقة الاجتماعية التى صحبته طول حياته .

فى الآونة التى انشأ ينشر مقالاته فى صحف مختلفة كان قد اخذ يصوغ روايته الأولى الضخمة « سلام فى الحرب » التى ظهرت عام ١٨٩٧ ، وفى الاعوام التالية بدأ يكتب مقالات متنوعة حول موضوعات متباينة ، أو عن حوادث يومية ، وظل فى كل آن الكاتب المتعقب للحياة السياسية فى اسبانيا « ازمة الوطنية » ، الحياة حلم ، المجلد الذى يشتمل على مقالاته الثلاث عام ١٩٠٠ ، احداها بعنوان « الى الأعماق » كلها تجذب الانتباه ليس بمحتواها فقط — وان كان رائعا — بل بالأصالة والتعبير الأدبى أيضا ، ومن جانب آخر فان أونامونو لا يتحفظ فى التعبير عن الآراء الشديدة التناقض مع ما هو سائد .

اصبح لدى أونامونو خمسة اولاد ، احرز مكانة ادبية وتعليمية راسخة ، انه راض عن حياته ، حسبما يقص فى رسالة الى صديق مؤرخة فى ١٠ من اكتوبر ١٩٠٠ ، ويستطرد فى الرسالة قائلا : « والآن يأتى ما هو خطير ، فاليوم يوقعون فى مدريد احالة الأساتذة الذين سلخوا سبعين عاما الى التقاعد ، ومن بينهم رئيس تلك الجامعة ، وبذا يكون منصب الرئاسة شاغرا ، فكتبوا الى من مدريد هل اقبل المنصب ؟ وبعد تدبر الأمر اجبتهم بالايجاب ، فقدم الوزير اسمى ، ولم اعول على هذا الأمر حتى الآن ، وشاع الخبر هنا ، فوقع وقع القنبلة . فتأمل حضرتك كيف تعين حكومة محافظة رجلا اشتراكيا ، متطرفا ، مروجا لأفكار متطرفة ، لم يبلغ بعد السادسة والثلاثين ، ليس من الاقليم ذاته ، لم يتجاوز تسعة اعوام فى منصب الأستاذية . تعينه الحكومة

بعد أن قرأت خطابه الذى القاه » يقصد الخطاب الذى القاه فى الحفل الافتتاحى لهذه الدورة الدراسية قبل بضعة ايام ، والذى احدث دويا هائلا فى انحـــاء البـــلاد .

آض أونامونو منذ ١٣ من اكتوبر ١٩٠٠ أصغر رئيس للجامعة فى كـــل أسبانيا ، خلال اربعة عشر عاما يشغل هذا المنصب ، تضاعف العبء ، ليس فقط بسبب التزاماته الجامعية ، بل بانكبابه على السياسة المطلقة المحتدمة التى جذبته من طرف الى طرف .

يعتبر صيف ١٩٠٢ الأشد قيظا فى حياته السياسية ، حسبما يذكر هو نفسه ، فمن « جليقيه » الى « أندلثيا » ومدن مختلفة أخرى كان يخطب مرتين أو ثلاثا كل يوم : « فمنذ قليل افتتحت الدورة فى المدرسة الصناعية فى « باخر » بالخطاب الافتتاحى ، وفى اليوم ذاته القى خطابا آخر فى جمعية العمال وأصحاب النقابات ، وقد حالف التوفيق هذين الخطابين الأخيرين ، اللذين سببا اللقاء الأول وجها لوجه ، وبعد شهر ونصف — مع أنه لم يكن لدى الجانبين رغبة فى الصلح — تحول الحقد الى حب خالص » . فى ذرعنا أن نتصور الى أى حد بلغت مكانة دون ميجيل اذا تساءلنا كم من العمال والمقاولين اليوم يعرفون اسم ذلك الرئيس الجامعى ، ويقدرونه ويعجبون به ، ليس بسبب منصبه ، بل بوصفه أستاذا فى الجامعة .

وقد صحب دورته الأولى رئيسا للجامعة نشاطه الأدبى الضخم ، وليس هذا بغريب ، اذا أدركنا أن قرض الشعر بالنسبة لأونامونو او عمـــل عملية جراحية ، أو قيادة قطار ، كل هذا أيضا عمل سياسى ، لم يتعب من التكرار بأن كل رجل عليه أن يساهم فى حياة بلاده بالوسائل التى تدخل فى طوقه ، فهو مثلا كاتب وأستاذ ، عليه أن يكتب ويعلم ، ليس فقط المادة الداخلة فى نطاق تخصصه الجامعى ، بل عن كل شىء تأثر به ، فان طريقـــة محترفى السياسة تقود البلاد الى الهاوية ، وكما نرى فان نشاطه فى نزاهة مطلقة فى مواجهة الجميع قد سبب له مرارات كثيرة فى حياته .

من عام ١٩٠٠ الى ١٩١٤ نشر تقريبا كل أعماله ذات الأهمية الضخمة : « فى محك الأصالة ، حب وتربية ، حياة دون كيخوتى وسانشو ، ذكريات الطفولة والفتاء ، دينى ومقالات أخرى ، المعنى المأساوى للحياة ، بالاضافة الى مجموعته الشعرية ، ومجموعة السونيتات الغنائية » ويجمل بنا فى صدد الكلام عن شعره أن نقول : ان أونامونو شاعرا أفضل منه فيلسوفا وقصصيا فكل فكره حتى فى كتاباته الشديدة التعقيد ينضح شاعرية ، وليس من اللازم اللازب أن يخرج كل شعره تام النضج كما يريغه هو ، فان فى شعره خشونة وصلابة حتى ليمكننا القول بأن كل مقطوعة منحوتة من جرانيت جبال اسبانيا ، كثيفة ، صارمة مثل الصخور كل فكرة يحتويها بيت من الشعر .

حياة وانية هادئة يجدها فى احضان شلمنقة ، مما خول للكاتب والأستاذ أن يفكر ويكتب ، فالحياة اليومية لدون ميجيل بسيطة مثل حياة الرهبان تقريبا ، يذهب مبكرا لشرح دروسه فى اللغة الاغريقية ، وتاريخ اللغة الاغريقية ، وتاريخ اللغة الأسبانية ، وحوالى الساعة الواحدة يعود الى منزله يأكل مع أسرته ، بعد ذلك يختلف الى المسامرة التى كان يديرها فى مقهى « نوبلتى » فى الميدان الكبير الرائع الذى خططه « تشورى جيرا » ، فى الساعة الثالثة تقريبا يذهب مع أصدقائه الأوداء الى التجول فى « طريق سموره » ليعود فى الخامسة تقريبا للعمل الادبى ، فى احدى مقالاته « المدينة والخلاء » ترك لنا دون ميجيل نفسه انطباعا دقيقا عن هذا التجول اليومى ، ومدى التأثير الملموس فى عمله وابداعاته ، التأثير الذى لا تمنحه مدن أخرى . لذا كان يقلل رحلاته الى العاصمة ، اللهم الا من أجل التزاماته بصفته رئيسا للجامعة التى كانت تحمله على الذهاب الى مدريد ، انها دائما رحلات رسمية ، وبالمناسبة ففي احدى هذه السفرات الى مدريد ليلقى محاضرة فى أحد المؤتمرات ، خرج قلة من أصدقائه لاستقباله فى محطة القطار ، باحثين عنه — سدى — فى عربات الدرجة الاولى ، على حين كان يسافر فى الدرجة الثالثة بين جماعات الفلاحين القادمين من شلمنقة .

. تلك الأربعة عشر عاما تمثل — بلا ريب — حياة أونامونو الى حد كبير . ولد خلالها أربعة أولاده الآخر ، فبات مجموع أولاده تسعة ، توفيت والدته عام ١٩٠٨ ، ومنذ ذلك الحين اختفت الشخصية الوحيدة التى كانت تكبح جماح بعض أفكاره فى كتاباته ، ومن هنا فقد آن له أن يفشى للعالم الصراع العاتى الذى يعتلج بنفسه ، انه قلق بنحيذته ، وبقضايا الحياة الجوهرية التى تكرثه ، وبخاصة قضية الموت والمجهول الى حد الاستياء العضوى ، كان يحتفظ بهذا الاستياء لنفسه كيفما استطاع ، لكنه لم يكن فى طوقه أن يحتمل أحدا يخلو الى بلادة الجهل ، عابئا على الأقل بخلوده وبخلود الآخرين ، لكن المهم هو خلوده . يحـاول أونامونو بالطرس والقلم وفى كل أعماله أن يوقظ النفوس الخامدة والامعات (على الأقل من خلال ما يعتقد انه فى ذرعه أن يحل مشكلته هو عقليا ، كما سنرى فيما بعد حينما يتيقن بعدم جدوى جهوده ، فكل ما استطاعه هو ترك الجهلاء فى جهلهم) . « لماذا أريد أن أعرف من أين جئت والى أين أمضى ، من أين يأتى والى أين يمضى كل شىء حولى ، وما معنى كل هذا ؟ لماذا أريد أن أعرف حينما أموت اننى لا أموت كلية ، واذا لم أمت فما أكون اذن ؟ واذا مت فلا شىء له معنى » . وفى موضع آخر يقول : « أى شخص يعيش منعزلا ، ثم يترك عزلته ، فعندئذ يحب من ؟ ، واذا لم يحب فليس بشخص » .

فها هو أونامونو يكتب الى الآخرين والى من يفهمـه — محتاجا الى الآخرين لكى يكون انسانا ، فى بعض الأحيان يحس بهذا الاحسـاس لكى لا يموت كلية ، يحتاج اليهم ليضع معهم دعائم الخلود ، انه لا يكتب ليحصل على المجد الأدبى — وان كان هذا نوعا من عدم الموت كلية — لا تعنيه الفلسفة اطلاقا بصفتها منهجا ، فهو ليس فيلسوفا بالمعنى التقليدى للمصطلح ، لكنه صوفى يحتاج الى الايمان بوصفه قنطرة الى الخلود ، لكن عقله ينبهه الى أن الخلود شىء مستحيل ، عندما يكون ثمة صراع بين الايمان والعقل ، ويحس الصراع بالأعصاب مثلما أحس أونامونو ، فان الشك والاحتضار — الذى يعنى فى الأصل الصراع — يتحول الى نوع من الجنون ، والحق أن المرء ليس

فى وسعه أن يستغنى لا عن الايمان ولا عن العقل ، فالاختيار الوحيد هــو الاحتفاظ بالصراع الحى بين كليهما ، وأن يستمر هذا الصراع — ويخيل الينا أن اونامونو يريد أن يقول — وأن يستمر متمتعا بالالم فى صراعه الداخلى .

ليختر القارىء اى صفحة فى كتابات أونامونو ، وسوف يلاحظ أن النقاد لديهم من سوء الطوية ، والزغل فى الاحكام الشىء الكثير ، فالى عهد قريب ظهر أحدهم — بصفة رسمية — منددا بأن اونامونو ذو روح خاوية ، عدو للايمــــان !! .

من المؤكد أن الرجل يشك ويباهى بشكه ، لكن أى انسان — يعيش — يتعذب بمشكلة الشر ، وكلما زاد نصيبه من الحياة والقوة زاد نصـــيبه من الايمان والشك . ولا يوجد اى انسان بين جمهرة المثقفين الاسبان فى القرن الحالى يمتلك هذا البعد الروحى المتدين مثلما يمتلك أونامونو . وعلينا لكى نجد له رصيفا روحيا أن نرجع الى رصفائه من المتصوفة الكبار فى العصر الذهبى مثل « سانتا تيريزا ، سان خوان دى لاكروث » . من المؤكد أن فى كتاباته — بصراحة — صفحات جاسية تتحول الى حلكة وضباب ، لــكن ما تزال بها ارادة الاعتقاد مكينة جدا ، وما يزال جهده صافيا لقبول الحقيقة ، واقباله على اله شديد الأيد ، وسوف يعود القارىء — ملحدا كان أم مؤمنا — مختلجا امام تلك الالوهية التى توحى بالحب ، وذلك هو سبب الصراع ، ولكى يقتنع القارىء بما أقول فحسبه ان يطالع مقالة بعنوان « دينى » .

ففيه ينافح أونامونو عن اتهامه بالالحاد والزندقة ، وهى اتهامات تتكرر حتى الآن ، والمنافحة هذه من احدى خصائصه ، يعود الى اعماقه ، ويطلق العنان لقلمه لكن فى احكام آسر .

ان فضل كتابات أونامونو انها لا تدع مجالا لعدم الاكتراث خلال قراءتها، بل ان موجة من الانفعال تصطخب فى كل سطر ، فى كل صفحة من كتاباته ، « لاننى — كما يقول عن نفسه — ابحث عن القلق دائما ، واضيف اقتراحات أكثر مما اعلم واوصى، لو اننى أبيع خبزا فانه ليس بخبز ، انها هو خميرة

نقط » ويضيف : « القلق شىء يأتى بفضله شىء آخر باق ، وفيه تكمن كل اعمالى » . وبالطبع فان شباب اليوم يرددون هذا مع أساتذهم ، والشاعر العظيم والفيلسوف الكبير فى كل تاريخ الفكر الاسبانى : « انطونيو ماتشادو ، وخوسيه أورتيجا أى جازيت » يعترفون به على ما هو عليه ، والدليل على ذلك مقاله بعنوان « أرواح الشباب » .

أمضى اونامونو — فى صيف ١٩١٤ اربعين يوما فى البرتغال ، وقد احتقبت له العودة مفاجأة آسية ، ففى ٢ من اغسطس أقيل اونامونو من منصبه فى رئاسة الجامعة ، وحتى وصوله الى شلمنقة لم يكن لديه اى نبأ عن ذلك ، وصل اليه النبأ بقرار وزارى بدون تعليقات ، وبدون سابق انذار . يبدو لى أن السبب هو انه كانت هناك حملة مناهضة « للمعجبين بالمانيا » عند بداية الحرب العالمية ، وكما يحدث لكل من يعتنق افكارا « ليبرالية » فى تلك الأثناء — أو من يسمون توسعا باليساريين — فالسبب كان هو الميل الى الحلفاء .

هذه الاقالة دفعت باونامونو الى النشاط السياسى الفعال ، واول ما ظهر من ذلك محاضرة القاها فى « مجمع مدريد » وانطلاقا مما حدث له شخصيا ادان السياسة الاسبانية المعاصرة ، وقد صنع هذا الصنيع فى مناسبات اخرى ، والتاريخ يقف معه فيما ندد به — تماما — بشأن المحافظين من الطبقة الموسرة ومن السيدات الارستقراطيات وبشأن اليمين المنحاز الى الالمان ، وبعد ذلك اختير لمنصب وكيل الجامعة ، وخلال عام ونصف مارس مسئولية الرئاسة الشاغرة ، كل هذه الانشطة الصقته بدوارة الشباب او على العموم بدعاة الشغب ، كل الذين لديهم موقف ضد الحكومة القائمة . وكما يحدث دائما فى مثل هذه الظروف فالذين يصيدون فى الماء العكر هم هم دائما ، والحق فان هالة الثائر السياسى التى الصقت به سببت له مضايقات واصابته بفوادح نفسية ، ذلك الرجل الذى كان يهرب من التصنيف ومن اى شعار .

نراه متهما فى عام ١٩٢٠ فى ثلاث قضايا تتعلق بسب الذات الملكية ، وخلال الاعوام الستة ينقح قصيدته « مسيح بلاثكث » ١٩٢٠ ، وينشر

« الضباب » ١٩١٤ ، و « لا شيء الا الانســان » و « ابيل ســانشث » و « العمة تولا » وبعض المسرحيات .

وفى عام ١٩٢٤ قامت الدكتاتورية العسكرية بزعامة بريمودى ريبيرا ، وبالطبع هذا الحكم الجديد لم يكن ليدع دون ميجيل يكتب او يعمل كما تعود من قبل ، لكنه بعد قليل كتب مقالة نقــدية ، فنفته الحــكومة الى جزيرة « فورتينتورا » وكان أونامونو فى الســتين من عمره ، وبدون استقصاءات لمعرفة أيهما كان على صواب : الجنرال أو الأستاذ الجامعى ، فان ما يبدو لى مؤكدا أن دون ميجيل الشلمنقى لم يكن على الاطــلاق بالرجل المتحــوط أو الدبلوماسى ، ومن جهة أخرى فان دون ميجيل بصرف النظر عن نقائصه أو فضائله الشخصية والسياسية لم يخدع أحدا ، على حين أعلن الآخر ، أن حكومته قائمة على القوة ، ومن لم يدرك ذلك فقد أخطأ الى حكم الجنرال ، الذى عليه ان ينافح عنه بكل الوسائل لتظل حكومة القوة ، لكنه من غــير المعقول على اى وجه أن يرى أحد الكاتبين — فى غير نزاهة ، وحس سقيم ، وطوية مزغولة — أن هذا النفى لم يكن بالنسبة لدون ميجيــل الا طريقــا مفروشــة بالورد ، أو اجــازة منحتها حكومة الجنرال بريمو دى ريبــيرا لدون ميجيل لمكانته الثقافية وقد وصل الأمر بالجنرال الى حد الضجر ، لأن أونامونو ابتداء من تلك اللحظة قد أصبح ذا « ســمعة فى كل أوربا » على حساب مكانة أسبانيا — كما يقول الجنرال نفسه — التى لن تغفر له اطلاقا مناهضته اياها .

فى هذه السنوات ترجمت اعمال أونامونو الى اللغات الأوربية المختلفة كما يقول هو نفسه فى مقدمته لتاريخ روايته « الضباب » فى طبعة ١٩٣٥ ، انها مقدمة تحول بيننا وبين التعليق على الرواية والاستشهاد بها .

نفى أونامونو الى « فورتينتورا » فى ٢١ من فبراير ١٩٣٤ ، وفى نهاية العام ذاته هرب الى باريس ناجيا من تلك الجزيرة فوق سفينة فرنسية ، وقد ترك أونامونو ذكرياته عن هذا المنفى فى كتابة « سونيتات من ف الى باريس عام ١٩٢٥ ، وأناشيد المنفى ١٩٢٧ » ، محتقبا من تلك الاقامة فى العاصــمة

الفرنسية ذكرى مريرة حزينة ، مزحام الجو الباريسى وطيشه ، ونور المدينة الخالدة فى العالم كله ، كل هذا تخيل له فراغا بدون كثافة ، على الرغم من انه تحول بسرعة الى شخصية شعبية هناك .

يقول الفونسو رييس عنه : « انه قد اخذ صورة البومة ، بذلك المنظار ، وقلنسوته المحدبة ، ولحيته فوق عنقه ، وحلته السوداء ، وعنق الراعى البروتستانتى ، وبتلك « الجاكتة » غير المثنية الياقة التى لا تدع مكانا لرباط العنق ، انه هو هذه الصورة كلها » . لقد ابتدع هناك « موضـــة » لحى الفنـــانين .

بيد ان النأى عن اسبانيا قد أوهنه ، ساله فى احد الأيام بلاسكو ابانييث « ما الذى يمكن أن يشتاق اليه المرء وهـــو فى باريس ؟ » فأجابه أونامونو مهتاجا « طين الوطن !! » . كان يعيش دون ميجيل هنالك مبتوت الجذور ، جاء الى « هندايا » ليرى أسبانيا « موطنه » وان كان قصيا ، وهناك انبعثت فيه روحه القتالية ، لكن السنوات الست التى هام فيها أونامونو على وجهه مع مناجاته الصوفية كانت ترشح احزانا ملحة ، تركت اخاديد ، من العسير على من فى عمره أن تمحى ، وهو الذى كان من قبل يلذع بضراوة جهل الشعب وجموده بسوطه الذى لا يكل ، وها هو يرى الآن هذه الجهالة نفسها ، كأنها خواء روحى طوباوى ، ويرى الراحة كانها سلام داخلى ، فالنفوس التى كان يراد قديما اصلاحها تتحول الى رفات مقدس ، وصراعه الدينى الحميم يستمر مرا وعاتيا فى الوقت ذاته ، والدليل على ذلك كتابه « احتضار المسيحية » — ظهر أولا بالفرنسية — لقد ظل فيه يمجد الوطن فى حب ، لكنه الآن حب واهن حزين ، حب خائب الأمل ، « دعهم يعتقدون مالم يكن بوسعى اعتقاده » ثم يجىء ليقول فى « سان مانويل بونيو مارتين » : « يالهم من غافلين ، يالهم من غافلين !! لو كان فى طوقك أن توقف الشمس أوقفها ، ولا تجفل بالتقدم ، وفى عام ١٩٣٦ ظهر فى باريس كتاب غريب بعنوان « كيف تكتب رواية » وفيه يدور الكاتب حول نظرية مؤداها ان كل حياة هى قصة أو دراما novelar ma أو nivola droma ، يستخدم أونامونو هازلا الصيغ الأربع — هى نتاج

حلم حالم ، وفى هذا الكتاب يترك الذوق الشخصى لمن يحلم بحياته الخاصة ، أن يعالج قصته الخاصة .

سقطت الدكتاتورية ١٩٣٠ ، رجع أونامونو الى اسبانيا ، وكان استقباله فى كل انحاء البلاد فيه نوع من القداسة ، وبخاصة فى شلمنقة ، لكنه يصل الى العاصمة ، وبعد خطاب حاد فيها تحدد اقامته فى شلمنقة باعتباره « خطرا على الأمن العام » .

خلال هذا العام يعم القلق البلاد ، ففى ابريل ١٩٣١ تأسست الجمهورية الثانية ، بايعها أونامونو من الشرفة الرئيسية فى الجامعة ، لكنه يتابع عمله فى ايقاظ الروح وانهاض الضمائر ، مهاجما هذه المرة البرلمان الذى كان أونامونو نائبا فيه بعض الوقت ، الا انه كان يشتغل بالسياسة من وحى نفسه ، لا يتفق معه الخضوع لأى حزب سياسى ، فتحت له الصحافة فسيح صفحاتها ، وفى الوقت ذاته يتابع الكتابة القصصية والمسرحية ، فاخرج فى هذا الوقت « فيض الحلم ، الآخر ، ساى مانويل بوينو مارتين ، الأخ خوان » .

لاحظنا نظرة أونامونو الى اسبانيا فى ذلك الحين ، لقد سرى الاخفاق فى كل جهوده لمحاولة انهاض البلاد ، قامت الجمهورية قبل عامين من نشر كتابه « سان مانويل » . . فأولاها أونامونو — بلا شك — ثقته ، غير أنه أخفق أو ظل مخفقا . والآن . أونامونو عجوز ، واهن الجلد لا يزال يحتفظ بكبريائه بين جمهرة الناس ، ويتابع انتقاداته لكل ما يعتبره انحرافا أو خطأ ، لكن لديه فكرة ملحة هى : ان لم يكن ثمة سبيل اخرى ، فعلى الأقل لا يعانى الشعب ، يكاد يصرخ بهذا الرجاء فى كتابه سان مانويل : « دعهم راقدين ، يالهم من غافلين ، يالهم من غافلين !! » .

وهنا يتحتم علينا أن نعلق على هذه القصة لأنها فى رأيى افضل اعمال أونامونو الابداعية ولأنها — بعد الموازنة التى تلناها آنفا بين كلارين وأونامونو — تحتم المقارنة بينهما ، فكلتاهما — أقصد « الوصية » و « سان مانويل » — الشخصية الرئيسية فيهما راهب ، وكلتاهما ايضا تهتم بالوصف

فى اولاهما مفصل مسهب ، وفى كتاب دون ميجيل موجز مشرق ، شديد الدقة ، وتهتم بوصف المكان والبيئة المعنوية العامة للبلاد . لكن يلاحظ من بداية طرح القضية أن الخلاف ليس فقط فى تكوين الكاتبين أو العصر او الفكر ، بل فى الأعماق المتباينة حتى فى جدة التجربة الدينية الحية لكليهما . « الوصية » عبارة عن لوحة من العادات ، من المؤكد انها عمل رائد ، طاقة خلقية شامخة ، يعانى البطل فيها أزمة صوفية يحاول تصريفها من خلال النفاق — لأنه لا يستطيع الا أن يعيش فى جو النفاق الاجتماعى — أما « سان مانويل » فبوسعنا أن نطلق عليه لقب قديس وشهيد بمعنى الكلمة ، للسبب ذاته : لنفاقه ، ومن اليسير ملاحظة ما تغير عبر خمسين عاما — وهى قليلة — ظهرت « الوصية » ١٨٨٤ .

والسبب يكمن فى تباين الحد بين الشخصين فى معالجة القضية الدينية ، وفى الاختلاف على مستوى الضمير الذى يعيشه كلا الكاتبين ، فبالنسبة للأول الايمان والأخلاق يشكلان نمطا من قواعد مكتوبة معتقدة ومؤداة ، لكنها مفروضة من الخارج ، وبالنسبة للثانى فالايمان والأخلاق ينبعان من الأعماق « كلارين » مؤمن لأن أبويه مؤمنان ، ولأنه يتنفس جو الايمان ، أما أونامونو فمؤمن لأنه يحتاج الى الايمان ، فضلا عن أن لديه نزعة سابقة الى التصوف ؛ انه عالم آخر اكثر رحابة وعمقا ، اشد بعدا عن العقيدة ، أشد بعدا عن الريب ، أشد بعدا عن كل الأديان . وهذا لا يعنى أنه يريد أن يقول شيئا لا مع البساطة أو ضدها ، فان كل امرىء يعيش تجربته الدينية ، لكن أونامونو كانت لديه الشجاعة أن يحمل شكه الى آخر الشوط ، وهذا ما فعله مع سان مانويل ، قبل أن يظل بلا حماية ، بلا شبكة كما قلت آنفا ، لم يعتقد فى الخلود ، واكثر لم يؤمن بالله ، لكن لديه أملا أن يأمل فيه فى مواجهة كل الآمال ، وإصراره من وجى نفسه على الوصول الى جذور ايمانه يمكن أن تكون له نهايتان : أن يمنح الصواب لأسلافه ، وأن يعتقد فى الله ذاته ، لكن على طريقته هو ، الذى بحث عنه ووجده فى ذاته هو لا أن يستعيره ، وأما القنوط المطبق عالما بالخطر ، قابلا اياه ، وبطله متخذ الموقف نفسه ، وبالعكس فان « أنا » فى « الوصية » لم تعرف اطلاقا أن أسلافها خدعوها ، وبالتالى

فان ايمانها صدى لايمانهم ، وازمتها هى ازمة التصرف فى مواجهة الآخرين لما تحسه هى داخليا وبالنسبة لأونامونو فان فترة الايمان او الالحاد قد انتهت فى اسبانيا ، لأنها تكمن فى ميدان البحث الفلسفى ، وتكوينه يسمح له — بل يحتم عليه — أن يجازف فى الدياجير ، وبالنسبة « لكلارين » فان هذه المجازفة نوع من الانتحار : فضلا عن انها مضحكة ، ولهذا لم يطف برأسه ابدا طائف مماثل من هذه المباحث .

توفيت زوج أونامونو فى ١٩٣٤ ، وفى العام نفسه وصل الى سن التقاعد ، تحولت كل شلمنقة الى حفل تكريم من التأييد والحب ، لقد غدا بالنسبة للمدينة شيئا نادرا لا مثيل له مثل « الترمس » ، مثل الكاتدرائية العريقة . مثل سورها الجامعى المهيب ، ومثلت حكومة الجمهورية فى حفل التكريم ، واطلقت اسم دون ميجيل رئيسا مدى الحياة لجامعة شلمنقة ، منشئة فضلا عن ذلك استاذية الكرسى باسم « دون ميجيل دى أونامونو » وهذا الاسم يمنحه الحق أن يقرر ما يشاء .

ها قد آض أونامونو خلال تلك الاعوام ضحية ، رهين الكوارث الشخصية ، والنكبات التى منى بها فى السنوات الأخيرة فى حياته العامة منذ المنفى ، سلخ سبعين عاما ، ذهب الى بريطانيا عام ١٩٣٦ لالقاء ثلاث محاضرات ، منحته جامعة اكسفورد « الدكتوراة الفخرية » فى آخر محاضرة .

نشبت الحرب الأهلية فى يوليو ، وفى ديسمبر وقعت حادثة مع الجنرال « ميان استراى » خلال لقاء عام فى جامعة شلمنقة ، حيث انتقل الى منزله فى السيارة الخاصة بزوجة الزعيم التى حضرت هذا اللقاء ، مما سبب اقالة أونامونو من منصبه فى رئاسة الجامعة ، وهكذا أقصى أونامونو نهائيا عن الجامعة ، بعد أيام قلائل وفى ٣١ من ديسمبر ١٩٣٦ توفى دون ميجيل ، وقد وافته المنية بغتة وصامتة كما كان يود أن يستقبلها .

كانت حياته ، وحياة مولانا دون كيخوتى — الذى بعثه أونامونو فى قرننا الحالى — فلتة لم تتكرر فى اسبانيا على الاطلاق ، وكما تنبأ هو فانه مازال يعيش متجدد القلق فى أيامنا هذه . فى احد قصائده مازال يلح على ذواكرنا : « هنا ادع لكم كتابى ، الذى هو روحى ، الرجولية ، العالم الحقيقى حينما يرتجف كله .. انا .. انا الذى أقلقك أيها القارىء » . خلف هذه الصفحات أيها القارىء ثمة رجل ، وروح فى كتاب ● .

« دينـــى »

ميجيل دى اونامونو

كتب الى صديق من « شيلى » قائلا : انه قد التقى هناك بمجموعة من الأصدقاء ممن يهتمون بكتاباتى . وانهم قالوا له : حسبنا أن توجز لنا الدين الذى يعتنقه السيد اونامونو .. سؤال وجه الى نظيره هنا مرات متعددة ، وهاأنذا أرى — بدون ادعاء — عدم استطاعتى الاجابة عليه ، لان هذا السؤال سيظل مطروح الفحوى .

مثل هذه الأفراد كالشعوب الهامدة الروح — يسعها الكسل الروحى مع غيره من الأنشطة الخصبة فى النظام الاقتصادى وفى مثيله من الأنظمـــة الاخرى — تميل الى الاعتقاد سواء عرفوه أم لم يعرفوه ، ارادوه أم لا ، طرح نفسه عليهم أم لا ، وان مثل ذلك الهمود الروحى لا يثبت أمام الموقف النقدى أو المتشكك .

الموقف المتشكك — اقول — غير انى متناوله بصوت مرتاب ، فى معناه الاشتقاقى والفلسفى ، لأن الشك اللفظى لا يقصد به الشك الاعتقادى ، الا أن يبحث ويتقصى عن طريق الاعتراض المؤكد وأن يعتقد الوجود ، يوجد من يمعن النظر فى المشكلة كما يوجد ايضا من يعطينا حلا ، أصاب أم لا ، وكيفما كان ذلك الحل لها .

فى الفكر الفلسفى النظرى المحض تورط فى طلب الحلول المعطاة ، طالما يحاول البعض أن يطرح المشكلة مقدما ، وعندما يحمل تقـــديرا سيئا طويلا ، فيمحو ما فعله ، ويبدأ فى معنى جديد ينمو بقوة ، عندما يكون هنـــاك منزل يتهدده الخراب ، أو يكون غير صالح للسكنى تماما ، فانه ينبغى أن يهـــدم وبالتالى ليس هناك من يطالب بأن نشيد فوقه بيتا آخر ، اذ لا يصح أن يبنى

الجديد بأدوات القديم ، لكن الهدم يكون أولا ، وأثناء ذلك يستطيع النـــاس الايواء الى كوخ اذا لم يكن لديهم منزل آخر ، أو يستطيعون النوم فى العراء .

من البديهى الا نبدد النظر لمجرد التدريب فى حياتنا الغربية ، علينا أن ننتظر الحلول العلمية القطعية ، فقد عاش الناس — ويعيشـــون — على الإفتراضات والشروح المتخاذلة ، كما انهم يعيشون بغيرها أيضا ، ولمعاقبة المذنب لم يتفقوا على أنه يملك حرية الاختيار أم لا ، كذلك الذى ينتابه العطاس يواجه الما يصنعه عائق بسيط فى الحنجرة يلازم تلك الحالة .

الذين يؤكدون عدم اعتقادهم فى عـــذاب الجحيم يعتبرون أشرارا ، أعتقد — بشرفهم — انهم مخطئون . لو يتركون الاعتقاد فى جزاء الآخرة ، لا من أجل انهم سيكونون أسوأ ، ومع ذلك عليهم أن يبحثوا عن تسويغ مثالى آخر لسلوكهم .

الوضع الصحيح ان تعتقد فى نظام خطير ، ليس حسنا تماما الاعتقـــاد بأن كل ما تؤمن به فى هذا النظام من اجل انه حسن ، سيبدو هذا القـــول غامضا أو معقدا ، لكنى متيقن ان هؤلاء الفضوليين فى همود روحى .

حسنا ان يقال لى : ما دينك ؟ وأنا أجيب : دينى هو البحث عن الحقيقة فى الحياة ، وعن الحياة فى الحقيقة ، حتى ولو لم أعثر على هذه المعارف خلال الحياة ، دينى هو صراع لا ينقطع ولا يكل مع الأسرار ، دينى هو صراع مع الله ، منذ أخرج النهار من الليل كما يقولون عن المصارع « يعقـــوب » . لا أستطيع التصالح مع هؤلاء كما يكتب المتحذلقون ، ولا مع فريق شـــعاره « لا تمر من هنا » ، أرفض تماما الجهالات فى كل ما أعمل ، أريد أن أرمى فيما هو بعيد المنال .

« كونوا طيبين كأبيكم الذى فى السماوات ، هو أطيب » كما قال لنـــا السيد المسيح ، من غير شك مثل طيب للكمال ، غير متيسر ، لكنه يقفنا على مثل هذا المرمى المتعذر ، وينتهى بنا الى المشقة ، هذا ما حدث — كما يقول اللاهوتيون — بفضل الله ، أحب أن أصارع فى معركتى بدون حرص على

الإنتصار ، هل هناك جيوش وشعوب تمضي الى هزيمة محققة ، هل يمانجون الذين يعرضونهم للقتل في معركة قبل ان يستسلموا . اذن . هذا هو ديني .

هؤلاء الذين وجهوا الي هذا السؤال يريدون ان اعطيهم ايمانا ، حلا ، لعله يستطيع ان يطمئن الروح الكسلى ، ولا يريدون هذا أيضا ، ومع ذلك يبحثون عن استطاعة ادراجي في احد المربعات المتداخلة في استخدام المسائل الروحية قائلين عنى : انه لوترى ، كلفينوسى ، كاثوليكى ملحد ، عقلانى متصوف ، أو اى شيء آخر من هذه الشعارات . هذا هو المعنى الواضح الذي يجهلونه ، لكنه أعفاهم من تفكير أكثر ، لا أريد أن اترك نفسي للتصنيف ، لانني « ميجيل دي أونامونو » كاي رجل يتطلع الى وعي تام ، أنا صـــنف مفرد « لا توجد امراض بدون مرضي » كما تعود بعض الأطباء أن يقولوا . وأنا اقول أيضا « لا توجد آراء بدون مرتئين » .

حتي في النظام الديني يوجد شيء عقلي ثابت ، وبما أني لا أملكه فليس في ذرعي أن احيط به بصفة منطقية ، لأنه منطق فحسب ، ولا ينتقل عقليا ، لدى ، مع العطف ، مع القلب ، مع الشعور ، نزعة قوية الى المسيحيــة ، بدون تعويل على اعتقادات من هذه أو تلك من أمثلة المسيحية المحترمة التى تبتهل باحترام وحب باسم الســيد المســيح ، الأرثوذكس ينفروننى كذلك الكاثوليك والبروتستانت ، فقد تعودوا أن يكونوا غير متسامحين ، ويرفضون مسيحية الذين لم يفسروا الانجيـــل كما فسروه هم ، أعرف أن المسيحيين البروتستانت يرفضون الوحدويين من النحل المسيحية الأخرى .

أعترف بصراحة ان فروض التجارب العقلية — علم الكائنات ، والفلسفة الكونية ، والفلسفة الأخلاقية ، الى آخر هذه المعارف — فى مسالة الوجـــود الالهي لا تدلني على شيء ، ما أكثر الصوابات التى تثبت وجود الله ، انهـــا تبدو لي صوابات اساسية متوازنة . تمثل التماسات أولية ، فى هذا أوافق « كانت » ، أشعر بهذه المحاولة ، اذ لا استطيع ان أخوض غمار مشـــاكل لست مهيئا بطبيعتي لها .

لم يستطع احد اقناعى عقليا فى مسالة وجود الله ، لكن هذا لا يعنى عدم وجوده ، ان تعليلات الملاحدة تتخذ بالنسبة لى صفة السطحية والتفاهة ، وما زالت تحمل تناقضات خطيرة ، اذن انا اعتقد وجود الله ، او على الاقل اعتقد الاعتقاد فيه .

هذا قبل كل شىء ، لانى اريد الوجود الالهى ، وبعد ذلك ، لأنه اكتشفه لى بطريق الود القلبى فى الانجيل ومن خلال النشيد المسيـــح ومن التاريخ . هذا هو شعور القلب .

على اى حال من القول . لست على حال من الاقتناع كاقتناعى بان اثنين واثنين تساويان أربعة .

احاول بعض الشىء أن أعيش فى سلام الضمير والسلوى ، منذ الميلاد ، وربما لا أراعى هذه المشكلة ، لكنها توغل فى حياتى الداخلية . وتشد جميع افعالى ، لا أستطيع الهدوء مع القول : لا أعرف ، لا اســـتطيع المعرفة ، لا اعرف هذا يقينا ، ربما لا اتمكن من المعرفة مطلقا ، لكنى أريد المعرفة ، ان اريد : هذه قاعدة أساسية .

سأقضى حياتى مصارعا مع الأسرار ، ولو لم يكن أمل فى النفاذ اليها ، لان هذه المصارعة هى قوتى وعزائى ، أجل ، هى عزائى ، لقد اعتدت أن التقط الأمل من اليأس ذاته ، فلا يصرخ بى البلهاء والتافهون ، ما هذا التناقض الواضـــح ؟ .

لا اتصور أن هناك انسانا مثقفا بدون هذه العقدة ، أرتجى شـــيئا قليلا جدا من هذا النظام الثقافى — الثقافة شىء آخر غير الحضارة — لهؤلاء الذين يعيشون لا تعنيهم المشكلة الدينيـــة فى مظهرها الميتافيزيقى ، فقط يدرسونها فى مظهرها الاجتماعى او السياسى ، أمل شيئا قليلا جدا من ذلك الكنز الروحى الثمين للنوع الانسانى ، للرجال والشعوب الهامدة العقـــل ، لهذه التفاهة ، وهذه العلمانية ، ولأى شىء آخر من هذا القبيل ، لعلهم يقصون هذه التيارات الخطيرة القلقة عن القلب ، لا انتظر شيئا من هـــؤلاء الذين

يقولون : « لا ينبغى التفكير فى هذا ، ما زلت أنتظر قليلا من هـؤلاء الذين يؤكدون فى خطورة البلهاء « كل هذا المصير خرافة ، واسطورة عند المـوت ندفنه وينتهى » . فقط أنتظر النـاس الذين لا يصبرون على الانكار ، أيضا أولئك الذين يتصارعون مع الحقيقة بدون راحة ، ويهبون حياتهم للصراع نفسه أكثر مما يهبونها للنصر .

اشد اهتماماتى القلق الدائم مع الآخرين واثارة المشاعر المكرية الراسبة فى القلب — مااستطعت ذلك — أرى هذا الآن فى حياتى ، فى حيـاة دون كيخوتى وسانشو ، هذا اعتراف خطير بهذا الصدد . أن يبحث الآخرون كما ابحث ويصـارعون كما أصـارع انا ، حتى ننتزع كل غريب يحيط بالذات الالهية ، أو على الأقل هذا الصراع سيضم رجالا اكثر ، رجالا اكثر روحية .

من اجل هذه الرواية — الرواية الدينية — كانت حاجة الشعوب مثل الشعوب الاسبانية — التى ينخرها الكسل ، والتفاهة الروحيـة ، والتى يخدرها « روتين » الاعتقاد الكاثوليكى ، أو الاعتقاد الاباحى أو العلمانى ، الذى ظهر لى جليا فى بعض الأحيان مستهترا معيبا ، واحيانا اخرى جامدا عدوانيا ، وما كان فى احدها معقدا ، متناقض الظاهر ، حتى فى ادبنا الأحمق لم يسمع صياح أحد من أعماق القلب ، أو فساده واستغاثته ، كاد الصياح يكون مجهولا ، الكتاب كانوا يخشون الوضع الهزلى ، هكذا مضى ويمضى ، كثيرون منهم وقفوا فى منتصف الطريق ، خوفا من السخرية وحرصـا على اللياقة ، كالمسجونين يحاولون الخلاص ، أما انا فلا ، عندما أجد رغبة فى الصراخ أصرخ ، ولا اقف عند حدود اللياقة أو الاعتدال أبدا ، هذا شىء من أشياء قليلة يسامحنى فيها زملاء القلم ، المعتدلون جدا ، المستقيمون جدا ، المهذبون جدا ، حتى عندما يبشرون بالخطأ وسوء التهذيب ، الأدباء الفوضويون يهتمون اكثر من اى شىء آخر بجمال الاسلوب ، وصحة اللغة . وعنـدما يطوعون ما يكتبونه للتنغيم والترنم يطرحون غير المؤتلف ليكون مؤتلفا .

عندما اشعر بالم اصرخ ، اصرخ فى جمهرة الناس ، المزامير الواردة فى مجلداتى الشعرية ليست اكثر من صرخات القلب ، مثلما ابحث عن ذبذبة اوتار الآلام فى قلوب الآخرين سواء كان لديهم هذه الأوتار ، او كانت لديهم جامدة لا تهتز ، فان صراخى لا صدى له فيها ، ولا تصرخ بان هـذا ليس بشعر ، فلنتخبر صوتيا ، مع انى لا أستطيع ان ادرس صوتيا الصراخ الذى ينبعث من رجل يرى ولده يسقط ميتا على حين غرة .

فى هذه المزامير ، فى شعرى مع تعبيرات اخرى مختلفة هنـاك يكون دينى ، دينى الغناء ، الغناء الذى لا يحتاج الى منطق ولا اقناع ، سواء كنت انشده بصورة افضل ام لا ، بصـوت وسمع أعطانيهما الله ، لانى لا املك الاقناع ، اقول ان الذى يرى الحيوية والحيـاة فى التفكير والمنطق والمنهج والتفسير ، ولا يراها فى اشعارى لأنها لا تحمل الاسفنط ، وليس بها اشارة الى النيلوفر ، ولا الى العيون الخضر النواضر ، تلك المحسنات التى يلوكها المحدثون — اقول ان الذى يرى هذا سيظل قابعا فى مكانه ، لانى لن اجعل قلبى يعزف له على الكمان او المطرقة .

الشيء الذى أهرب منه هربى من الطاعون هو التكرار ، لأنه تبـويب وتصنيف ، أريد أن أموت وأنا استمع أسئلة عنى من كسالى الروح لعلهم يتوقفون مرة ليسمعوا منى « من هو هذا السيد » هؤلاء الأحرار والتقدميون الحمقى الذين يرون فى رجعيا وربما صوفيا ، بدون معرفة ، بالطبع هذا ما أريد أن اقوله ، والمحافظون والرجعيون الحمقى الذين يرون فى نوعا من الفوضى الروحية ، وبعضهم الآخر يظننى رجلا مجتهدا مسكينا ، فريدا من نوعه فى قبول الابتكار وفى عقله خبل ، لكنه لا احد يلاحظ انهم يفكرون بحماقة ، اولئك التقدميون والمحافظون ، والأحرار والرجعيون .

من الواضح أن الرجل العنيد الطبع الذى لم يتعود الاحاطة بالأشياء ، ويختلف بعد ذلك الى سماع المواعظ الدينية اربع ساعات كل يوم مثلا ، فانه لا يفتأ أن يعود الى غيه « كذلك هؤلاء المتسائلون اذا قراوا هذا ، فانهم بلا ريب سيعودون مرة اخرى الى السؤال « حسنا ، لكن ما هى الحلول التى

اقترحتها ؟ » وللانجاز الكلام اقول لهم : ما دمتم تريدون حلا ، فاخطفوا الى اى معرض امامكم ، لأن معرضى انا لا يبيع أدوات مماثلة لما تبغونه ، وواجبى ينحصر فى ان تقرأوا ما اكتب ، وان تفكروا وتتأملوا اعماق الامور ، ليس فى طوقى أن أمنحكم افكارى العملية ، اننى ابحث عن القلق دائما ، واضيف اقتراحات اكثر مما اعلم واوصى ، لو اننى ابيع خبزا فانه ليس بخبز ، انما هو خميرة فقط !!

لدى اصدقاء — اصدقاء مخلصون — اشاروا على أن أترك هذه المهمة ، وان اعود الى العمل الذى يسمونه عملا ايجابيا او ما هو من قبيله ، قاصدين فى حزم : عملا بناء باقيا ، يعنون بذلك كله : عملا اعتقاديا ، وانا اقر ان هذا عجز ، دعوتى هى العزية ، وهى قديستى ، حتى ولو خالفتنى فى الوصول الى تلك المهمة ، لا ادرى هل ان شيئا صنعته ، وفيما يمكن ان اصنعه فى المستقبل يدوم سنواته او قرونا بعد موتى ؟ لكنى أدرى اننى أوجه ضربتى الى بحر بغير شواطىء ، وان الامواج من حوله تمضى بدون انقطاع ، حتى لو غدوت متضائلا فان شيئا ما قد اهتز بفضل هذه الرجة المتوالية الدائرة . فى هذه الزاوية يكون عملى . انه الشفقة الكبرى التى تنهض الحاملين . وترج الجامدين ، انه الرحمة الدينية العليا التى تروم الحقيقة فى كل شىء ، وتكتشف التدليس والبلاهة والقصور فى كل مكان .

بعد كل هذا ها قد عرفت يا صديقى الشبيلى المخلص جوابى عن سؤالك : مادينى ، حسنا الآن . لو أن بعض البلهاء ممن يعتقدون اننى اطوى احنة لشعب او لوطن عندما اغنى ، فان اعتقادهم من ثمرات الطيش ، وعلى هذا أعتقد أن ابلغ اجابة الا اجيبهم على مايسألون ● .

الأسلوب والأسلوبية

هوجو مونتيس

فى حماسة ادراك ما هو جوهرى فى العمل الأدبى — بطريقة علمية — يتميزا — خلال النصف الأول من القرن العشرين — جماعات من الدارسين قاموا بتآليف متعددة حول ما يمكن تسميته اسلوبا بالمفهوم العام .

مصدرها الروحى معقد ، فى الذرع أن يتلاحم مع مثالية « كروتشى » ومع الشكلية الروسية ، وبسبب هذا التباين فى المصادر تنجم اتجاهات متعددة فى الأسلوبية فالأسماء التى تتصدر هذا العلم أو ما يشبه العلم معروفة جيدا : كارل فوسلر ، وليو سبتزر ، وهلموت هاتفيلد تبرز أسماؤهم بين الألمان ، وج ماروزو ، وجياكومو ديفوتو ، وبيير جيرود ، ودامسو الونسو ، وأمادو الونسو بين اللاتين . وهم يستقون جميعا من ف دوسيسير من تفريقه الذى أصبح الآن كلاسيكيا بين اللغة والكلام ، وكذلك من تلميذه المباشر : ش . باللى الذى درس البعد العاطفى للغة ، أما الذى نقل الأسلوبية الى الحقل الأدبى فقد كان فوسلير .

من الجدير أن نقرأ النص المتعلق بهذه المسألة الذى قدمه أمادو الونسو فى مقدمة كتاب « مدخل الى الأسلوبية الرومانثية » لمجموعة مؤلفين يقول : « كان كارل فوسلير هو الرائد والمعلم فى المانيا بمفهومه للغة بوصفها ابداعا روحيا بين نظرية كروتشى عن التعبير . كذلك شعر فوسلير وتلاميذه المعروفون — فى عمق — بعدم الرضى عن الادراك الذهنى فحسب للغة . بل اجتهدوا للوصول سابحين بين الأشكال الذهنية حتى المنبع الروحى ذاته من حيث تخرج الكلمة ، هذه القيمة الأسلوبية ، أو الذاتية ، أو النفسية بتعبيراتها المتعددة قد درستها المدرسة المثالية التى يناصرها فوسلير فيما يتعلق باللغة الجارية ، وكما يصنع أيضا باللى ، لكن بما ان هؤلاء اللغويين يرفضون وجود فارق جوهرى بين ابداعات اللغة اليومية والشاعرية فانهم قدوضعوا أيضا —

وبصفة أساسية — هدفا لبحوثهم لغة الابداع الشعرى ، لأنها اكثر ثراء ، واشد دقة ، بعناصرها العاطفية ، والخيالية ، وعناصرها ذات القيمة » .
هكذا تبدأ الأسلوبية الأدبية ، وهى الوحيدة التى نعالجها هنا . بيد انه لا ينبغى أن ننسى اصل مدرسة جنيف . وفى الواقع فان رادة الأسلوبية الكبار هم فى الوقت ذاته دارسو الأدب الكبار ، وهم اللغويون المشهود لهم بالكفاءة ، وهم جميعا — فضلا عن ذلك — لديهم ميل واضح الى الأدب الغنائى . ونحن القراء الاسبان لهذا الاتجاه ، نعرف جيدا خلال تحليلات الأخوين الونســو وكارلوس بوسونيو وآخرين أنهم فى الواقع قد ذهبوا الى شروح الأعمــال الشعرية — مفضلين اياها — على الأقل فى أصولها اذ اهتم كثير من هــؤلاء المؤلفين ، وفضلوا كتابا من اللاتين الجدد ابتداء بدانتى حتى فيثنتى اليكساندرى أو بابلو نيرودا ، هذا هو السبب الأكثر مصادفة لكنه هام كى نلج الى وسيلة التحليل التى طالما ساهمت فى القاء ضوء على بعض الشعراء فى لغتنا .

تبدو الأسلوبية فى اتجاه الدراسات الجوهرية بمعنى أنها تهتم بتحليل العمل الأدبى فى ذاته هو ، بعيدة — اساسا — عن التاريخ او عن اى شكل من اشكال التاريخ الأدبى ، فالسؤال عن ادبية المكتوب او عما يشكله الفن — بدقة — عبر الكلمة قد برز الى المحل الأول . هنا حيث يلتقى الأســلوبيون بالشكلية الروسية ، راغبة فى التقاط مناهج تنتسب الى الجوهر الحقيقى للأدب .

كلمة « الأسلوبية » جديدة فى لغتنا ، يرجعها كرومينياس الى القرن العشرين ، هى بالتأكيد مشتقة من « اسلوب » وتعنى — فى معناها العــام طريقة ، أو فن الكتابة ، وقد دخلت هذه الكلمة الى الاســبانية فى القــرن الخامس عشر قادمة من اللغة اللاتينية « Stilus » التى كانت تدل فى البداية على مخرز الكتابة ، ومنها الكلمة الحالية خنجر صغير Estilete كلمات قليــلة قادمة وحملت من العالم الفنى ومن العالم العادى استعملت كثيرا مثل كلمة « أسلوب » ، يتحدثون عن أسلوب حياة ، واسلوب حديث ، وأسلوب فنى ، واسلوب اثاث ، وايضا عن اسلوب حب وموت وصراع .

وما هو عام فى تعبيرات متباينة جدا انه فيها يشار الى خاصية معينة : شىء خاص فى الحياة وفى الحديث ، وفى الرسم أو فى النحت ، وفى طريقة التعامل ، وفى النهاية ، وداخل المجال الذى يهمنا فان المصطلح كان كذلك هدفا لدراسات واعتبارات كثيرة ، فى رأى دامسو الونسو فان « الأسلوب هو الهدف الوحيد للنقد الادبى ، والرؤية الحقيقية لتاريخ الأدب يكمن فى تفريق ، وتقويم ، وربط ، وتسلسل الأساليب الخاصة » . وتكون الأسلوبية اذن دراسة اسلوب العمل الأدبى ، لكن وراء هذه الكلمات تفرعت أفكار ونماذج شديدة التباين ، ففى مدلولها الأول تعنى الأسلوبية دراسة الصور البلاغية التى تحسن التعبير ، وهكذا يتحدثون عن الصور ، والاستعارات ، وعن الأزمنة ، طويلة أو قصيرة ، وعن الجرس المتعدد ، وعن التكرار وعن طبيعة الاختيار التقريبى للمعجم ، وعن النحو الذى يقترب أو يبتعد عن اللغة المحكية فى زمان ومكان محدد الخ .

وينضوى تحت هذا أيضا — حين يستدعى المقام — الحديث عن العروض ، وعن الايقاع ، وعن سلاسة اللفظ . ومن العادة أن يفضى هذا فيما بعد الى تصنيفات عامة لأعمال ذات اسلوب رفيع او عال ، واعمال ذات أسلوب متوسط ، وذات أسلوب أدنى او هابط . يتصدر مهارة الأسلوبية فكرة أن العمل الأدبى هو لغة جميلة فى صور بلاغية ، وقد تطورت أيضا فكرة أخرى لطريقة ثانية لدراسة الأسلوب ، طريقة عملية تكمن فى دراسة الأسلوب لكى يكتب المرء بطريقة أفضل ، يتحدثون كثيرا عن اجتهادات دراسية لكى يكون الأسلوب أكثر سلاسة ، وشخصية ، وأشد طلاوة ، انه موقف أساسى لا يعنينا فى هذا المقام بداهة .

وقد ولجت رؤية جديدة للأسلوبية مع مدرسة مونيتسن ، وقد ذكرنا قبلا اسم فوسلير فلنضف اليه الآن اسم سبتزر ، ذاكرين به عبارة بوفون الشهيرة « الأسلوب هو الرجل ذاته » وهو يحاول فى دراساته أن « يجمع من الكاتب كل ما هو بارز أسلوبيا وله صلات بشخصيته » فمدرسته ترى بعدا نفسيا للأسلوب ، اذ أن خاصية أى عمل — هو أسلوبه — من الحتم أن تتلاحم مع ما هو خاص بروح كاتبه — بأسلوبه — حتى بشعبه ،

يقول سبتتر ان الوثيقة الأشد ايحاء لروح أمة هو ادبها ، ويضيف ان هذا ليس شيئا آخر سوى لغتها كما يكتبها خير متحدثيها ، ومن هنا نتساءل : أليس في وسعنا أن نتخذ آمالا حقيقية لكي نصل الي فهم روح أمة من خلال لغة أعمالها الأدبية العظيمة ؟ .

يود سبتتر دائما أن يعود الى الباعث النفسي او الاجتماعي الذي يكمن خلف البواعث الأدبية ، يقول « ينبغي على القارىء أن يضع نفسه أيضا في الدائرة الابداعية للمبدع ذاته ، وأن يعيد ابداع التركيب الفني » . تلك هي المحصلة المنهجية المباشرة لكل نظريته الأسلوبية النفسية ، ومفهوم العمل الأدبي لديه بوصفه تعبيرا عن روح خاصة تحاول أن تمد جسرا بينها وبين روح القارىء » .

في الكتاب الذي ألفه جماعة من الكتاب ، والمذكور آنفا « مدخل الى الاسلوبية الرومانثية » كتب سبتتر مقالات بعنوان « التفسير اللغوي للأعمال الأدبية » نشر لأول مرة سنة ١٩٣٠ فليسمح لي أن انقل فقرة توجد في صفحة ٩١ ، ٩٢ تلخص موقفه : « البحث الأسلوبي ، كما رأيته منذ بضع سنوات ، وبوصفه تحقيقا عمليا لأفكار فوسلير — يرتكز على مبدأ مسلم به هو أن باعثا نفسيا يبتعد عن العادات الطبيعية لعقولنا ، يصاحبه أيضا في اللغة انحراف عن الاستعمال اللغوي العادي ، وعليه نقول — بلغة اصطلاحية — ان استعمال شكل لغوي يبتعد عن الاستعمال العادي لابد أن يصيب في نفس الكاتب قطبا عاطفيا معينا : كل تعبير لغوي ذي طابع شخصي هو انعكاس أيضا لحالة نفسية خاصة » . من المهم أن نتذكر اعتبارات سبتتر حول منبع التعبير الفوضوي لدى بدرو ساليناس ، وبابلو نيرودا : فالشاعر الاسباني في تعبيره المشوش لابد انه يعلن سخطه تجاه واقع الحياة المعاصرة والفوضوية بصفة أساسية ، والشاعر التشيلي — على العكس — لابد انه يرى فوضوية فيما يريد فقط أن ينبه اليه ، ولا يقف ضده . « كل ما يراه الشاعر في تلك اللحظة (عندما يتلقى نعي صديق له) ، والفوضى التي يراه فيها يبدو أن الشاعر يركن الى ذلك بينما ساليناس يرفض الفوضى ، التي يرى فيها الحياة ذاتها » أو لعل الأمر أن ثمة منبعا بلاغيا تستخدمه رؤيتان

مختلفتان ، فدراسة الأسلوب تمضى دائما الى ابعد من العمل الأدبى ذاته ، وتطرق عقل مبدعه .

يفضل دامسو الونسو دراسة اسلوبية لا تتعدى العمل المدروس ولا تستلزم تباينا شديدا مع نفسية الكاتب أو الشعب ، وهى فى هـذا الاطار موضوعية اكثر ، ليست ترجمة ذاتية ولا نفسانية ، وان كان العمل الأدبى نابعا من رجل مثقف جدا ، وناقد من الطراز الأول الا أن حاضرا لديه احداثيات الحقبة والبيئة ، والتيارات الفنية ، وخصائص الكاتب الانسانية ، بيد أن هذه الأشياء لا تتدخل فى التحليل بل ليست اطلاقا اهدافا يتقصاها بمبضعه ، اذ أن همه ان يلج عالم الشعر عبر دراسة العلاقات بين نقطتين اثنتين تتميزان اصطلاحا فى العمل الأدبى هما الدال والمدلول ويفهم من المصطلح الأول « كل ما يغير فى الكلام — خفة وشدة — وضعنا النفسى » ليس فحسب الصـورة السمعية بل تعاقب المقاطع كذلك ، فالتعاقب الصوتى كذلك يعنى تماما الدال والمدلول — مع توسيع أفكار ف . دى سوسير — يعنى حقيقة شديدة التعقيد التى لابد أن يضاف اليها بجانب الثقـافة والوعى عواطف ، وخيـالات ، ومشاعر عميقة الخ ، وقد أوجز خوسيه لويس مارتين هذه القضية فى الكلمات التالية : « حسب رأى العالم السويسرى فان مدلول اى رمز لغوى يحتوى على المفهوم ، بينما الدال يحمل الصورة السمعية ، ولدى دامسو فان الخلاف فى هذا الاطار يكمن فى أن الدال ليس فحسب الصورة السمعية بل الصـوت المادي كذلك ، فالصورة السمعية نفسية فى الذرع أن ترى حتى فى الوسـع أن تنطق بدون ان يدخل اصوات ، ومن جهة أخرى فان المدلول عند دامسو ليس فقط المفهوم بل هو شحنة نفسية معقدة فى الذرع ان تحوى عاطفة ، وشعورا ، وارادة ، وباعثا ، وخيالا » . ففى التحليلات الأدبية داخل هـذا المفهوم لابد أن يكون ثمة جيئة وذهوب مستمر بين الدال والمدلول وبالعكس ، فعلم الأدب يحاول بحث العلاقات بين المدلول « أ » وبين الدال « ب » من خلال الدراسة التفصيلية للعلاقات المتبادلة بين كل العناصر الدالة « ب ١ ، ب ٢ ، ب ٣ ، ب ن » وبين كل العنـاصر المدلولية « أ ١ ، أ ٢ ، أ ٣ ، أ ن » . فالعلاقة بين الدال والمدلول تستخرج من تكامل كل هذه العلاقات بين العناصر .

يحتفظ الباحث الاسبانى باسم العمل الادبى « لهاته النتاجات التى تولد من حدس قوى ، أو رهيف ، لكنه دائما متوفز ، وهاته النتاجات لديها القدرة على ان تدع فى نفس المتلقى حدسا مشابها لما فى نفس المبدع » . هكذا يكون حدس مزدوج ، يستميل من يقرؤه فما يتولد من الحدس عليه ان ينتقل الى شخص آخر — هو القارىء المرسل اليه الطبيعى — فى وسعه ان يستقبله وحده عبر عمل جديد من أعمال الحدس ، فالتعرف على العمل الأدبى هـو حدسه « فى حدس كلى تضيئه القراءة ، يأتى كأنه معاودة للحدس الكلى الذى خلق العمل الأدبى ذاته ، أى حدس مؤلفه ، هذا التعرف الحـدسى الذى يكتسبه قارىء عمل أدبى هو مباشر وأشد نقاء اذا قل فيه تدخل عنـاصر أجنبية بين هذين الحدسين » . انها كلمات جازمة لدامسو الونسو لتحديد ما يطلق عليه التعرف الأول على العمل الشعرى ، هو عبارة عن حدس فنى لا علمى ، يحدس بكل ما فى النفس التى هى فى وقت معين تتجرد من رغبات المعرفة المثقفة ، أو التطبيقية للملاحظة المنظمـة أو المنهجية المحددة ، ان النفس عليها أن تكون حرة مثل يوم من ايام الآحاد ، مثل يوم لعب — وكما هو واضح — معروف انه لعب لذا ينبغى الاندماج فيه تماما .

هذا الحدس فى النهاية له لذة جمالية ، ومتعة بسيطة ، وعميقة لتأمل القـراءة .

بيد أن ثمة تعرفا آخر على العمل الأدبى هو تعرف الناقد حسـب ما يرى دامسو ، هذا هو — حسب المفروض — قبل ان يكون الناقد هـو القارىء الذى آض متخصصا ، وبصفة مثالية هو القارىء الأفضل ، كذلك يحدس ويترك نفسه تلمس — فى عمق — العمل الذى أمام عينيه وتجاه روحه وفى الحال يقيم العمل ، بمعنى انه يميز الأعمال الادبية ، الحقيقيـة منها ، والزائفة أو الهزيلة ، وعليه أيضا يفك مغالق العمل الادبى الذى لسبب من الأسباب يعود غير مقروء ، أو صعب القراءة ، فان الناقد ينبغى ان يكون لغويا قادرا على شرح معنى الألفاظ أو التعبيرات المهجورة فى زمنه ، وان يكون عالما فى وسعه ان يفسر الاشارات التاريخية والأسطورية الخ .

ومع ذلك فانه يتوصل فقط بالدرجة الثالثة الى التعرف العلمى المبتغى ، لأن الاثنين الأولين السابقين كانا ادراكين فنيين لحقيقة فنية أيضا ، ان التعرف على عمل فنى بشكل علمى تحد كبير ، يبدو الأمر مهمة يائسة لأن الابداع الفنى عمل فردى يفنى — ولنقل هكذا — فى نوعه ، وحدته ذاته ، كيف اذن نجعلها عرضا لتحليل علمى ؟

ان العلم دائما يختص بما هو عام ، ليس ثمة فيما يبدو احتمال آخر لتقييم العمل الفنى الا ذاتيته وعالميته أساسا فى الوقت ذاته ، بمعنى ان العمل الفنى — والأدبى فى هذا الصدد — يشكل عالما خاصا ، وكونا له قوانينه ، وبناؤه ، وعلاقاته الداخلية ، وبصفة متناقضة فى الظاهر ثمة نمط فى كل فرد ، وهكذا ما يبدو عائقا لمعالجته علميا يأتى فى النهاية ما ييسره ، على كل حال المهمة مجهدة ، وقد اقتحمها داماسو الونسو بحماسة متفردة ، وبحساسية متميزة ، وباستعداد متضلع ، وبلوذعية يقظة وعميقة . وها هو المحصول أمام أعيننا ، لقد سكب ضوءا ساطعا على شعر جارثيلاثو ، وسان خوان دي لاكروث ، وفراى لويس دى ليون ، وجنجره ، وآخرين كثيرين ، فالتحاليل المفصلة عن الدال والمدلول المذكورين آنفا تقيلت الحدس القرائى ، والحدس النقدى ، منتهية الى الحدس الأخير والأعلى والمتممة للجميع ، والتى استطاعت أن تبدو مبعثرة فى وقت ما ، فالعمل العلمى بصفة خاصة أضى على هذا النمط محددا فى دائرة معينة ، محصورا بين أحداس كبيرة وحتمية .

أما كارلوس بوسونيو من جهته فقد طبق الأسلوبية بدقة نادرة عند تحليله لشعر فيثنتى اليكساندرى ، وأنطونيو ماتشادو ، وشعراء أسبان آخرين ، فى كتابين جيدين له مزج بين النظرية والتطبيق فى دراسته الأسلوبية ، فبفضله ، وبفضل الأخوين الونسو ، وبفضل الأساتذة الألمان المذكورين آنفا أضى فى ذرعنا أن نتعرف على زوايا من الشعر ، وعلى جنايا من القصائد كانت تهجع قبلا فى مثوى الغموض والأسرار .

المسرح الفلسطينى

بدرو مارتينث مونتابث

١ — بداياته :

فى الواقع ليس المسرح هــو النــوع الرحب والهام فى الأدب العربى الحديث ، خاصة اذا عولنا على قيمه الجمالية التى هى الصفة الغالبة عليه ، بيد أن المسرح فى مقابل هذا يقدم اهمية أجتماعية ، وتجربة ضخمة ، هى فى الحقيقة أضخم من قيمه الجمالية .

وفى ميدان المسرح الفلسطينى بوجه خاص ، فان هذه الاهمية تزداد ، نتيجة للتفرد المتميز الذى يكتسبه كل ماله علاقة بهذا الشعب .

الحق أنه من غير الممكن — من الوجهة العملية — الحديث عن نشاط مسرحى معين فى فلسطين — وان كان ذا طابع بدائى — حتى العقود الأولى من هذا القرن . انه مسرح بدائى الى حد كبير ، ومرتبط ارتباطا وثيقا بالمسرح القائم ذلك الحين فى أطار البلاد العربية المجاورة خاصة مصر . ذلك النشاط المسرحى تقوم به فرق صغيرة متعددة ، معظمها من الهواة فى أغلب الأحوال ، حينما لا يتعلق الأمر بفرق مصرية كبيرة تقوم بجولة فنية فى البلاد ، وتتام فى الأغلب فى الوسط المدرسى ، أو فى جو جماعى شبيه به للسمر العــائلى ، وحسبنا أن نمثل لذلك بالندوة الأدبية فى القدس التى أسسها جميل الحسينى ، وقد تآخى فيها المسلمون والنصارى على السواء .

ومن ثم فقد كان المسرح مسرحا برجوازيا ، أو بالأحرى يتناول العادات الاجتماعية بصفة متواترة ، ويتخذ طرقا من أقل طرق الأوبريت الموســيقى أهمية ، واكثرها خشــونة ، أو مآسى تاريخية قديمــة . وكان — عادة — لا يستمر كثيرا ، ذلك أن الأعمال المعروضة كانت تقدم مرة واحدة ، ومن ناحية أخرى — وفى معظم المناسبات — كانت تعريبات ليس الا ، ومموهة لنصوص

غربية ذات جودة جد متغايرة ، ومشارب متباينة ، وفى أحيان أخرى يكون من المستحيل تحديد درجته المحتملة من الأصالة ، أو الانتحال ، أو التعريب .

خلاصة الأمر أن ما يبدو واضحا هو ندرة النتاج الشخصى على وجه التحديد ، والمعرفة الوثائقية الناقصة بصفة شديدة ، والتى لدينا حتى الآن عن هذه الحقبة ، ويزيد من خطورة كل هذا أن النصوص المسرحية التى انتهى بها المطاف الى المطبعة كانت فى مناسبات شديدة الندرة .

ومع ذلك فاننا نعرف أسماء كتاب كثيرين فى هذه الحقبة الأولى ، مارسوا النشاط والانتاج المسرحى بصورة عارضة ، ذلك على سبيل المثال حال جميل حبيب البحرى المتوفى سنة ١٩٣٠ ، والذي خلف ما يقرب من عشرة كتب ، ألفها — فى الواقع — على امتداد العقد الثانى ، وحال الكاتبة أسما الطوبى — أيضا — التى تركت حتى صدى فى أحد مؤلفاتها للنهاية المأساوية للنظام القيصرى فى روسيا ، أو حال « الأرشمندريت ستيفان » يوسف سالم المولود فى الناصرة سنة ١٩١٣ .

ولم يتردد بعض الشعراء أيضا فى بدء محاولات مسرحية ، مؤثرين المآسى الغنائية التليدة من الشعر الكلاسيكى المليء بالحشو غير اللازم(١) وهذه هى حالة محمد حسن علاء الدين الذى استلهم حياة الشاعر الجاهلى المشهور وموته امرىء القيس ، أو حالة برهان الدين العبوشى الذى طالب — والحال على حافة المأساة الفلسطينية ذاتها وفى مسرحيته (وطن الشهيد) — بدون جدوى بوحدة العرب ازاء التهديد الصهيونى القاسى والوشيك .

لكن الشيء الأساسى فى النتاج والنشاط المسرحى فى تلك الحقبة نستطيع أن نؤكده انه كان فى يد أسرة الجوزى ، التى كان أربعة من أفرادها هم الاخوة

---

(١) لا أتفق مع رأى الأستاذ بدرو فى أن الشعر الكلاسيكى مليء بالحشو غير اللازم ، اللهم الا فى بعض النماذج القليلة ، ولبعض الشعراء الذين هم حميلة على الشعر العربي فى كل عصوره . المترجم .

صليبه ونصرى ، وجميل وفريد قد تفرغوا مع فيض أو وشل من الحظ والكثافة مسيطرين على خشبة المسرح على الأقل منذ أواسط العشرينيات .

وبقدر كبير ، فقد ساهم بصورة كبيرة بالاضافة الى غزارة هذه الأعمال وذيوعها النسبى — مثلما حدث أيضا بالنسبة لأدباء فلسطينيين آخرين وقتئذ — انشاء الاذاعة الفلسطينية ، وبدء بثها ، خاصة فيما بين السنوات (١٩٣٦ — ١٩٤٠) والتى أشرف على البرامج العربية فيها الشاعر الكبير ابراهيم طوقان و (ى تويهض) اللذان اهتما ببث العديد من المسرحيات مؤلفة ومترجمة واذاعتهـا .

٢ — منذ بداية المقاومة :

ان انشاء دولة اسرائيل الشـاذ والجائر جـورا مطلقا فى الأراضى الفلسطينية فتح حقبة مختلفة اختلافا جذريا ، واستلزم نقطة انطلاق جديدة لهذه الجماعة القومية العربية . والذى يظهر منعكسا بوضوح فى الحقـل السياسى الذى استرعى — بشدة — انتباه المراقبين الغربيين قد اثر أيضا — للأسف — فى مظاهر اخرى كثيرة من النشاط الانسانى بطبيعة الحال (وان كانت دراسته ومعرفته ضئيلة ، وعلى الهامش الآن ، وعلى وجه مقصود) وبالتالى قد أثر على النشاط الأدبى ، ومن بينه بوجه خاص النشاط المسرحى بالذات بمغناه الهام الاجتماعى الثقافى الذى يحتويه دائما .

كانت الصدمة هائلة وقاسية بما فوق الطاقة ، ولذا لم يكن من الغريب أن السنوات التى جاءت بعدها مباشرة لم تقتض اى نمط من رد الفعل على وجه العموم ، أو كانت طفيفة حقا ، او ضئيلة المعنى ، وذلك كما يشير محدينا خليل السواهيرى فى دراسة حديثة — من بين دارسين آخرين يعالجون هذه الموضوعات — أنه حتى سنة ١٩٦٧ كان من المستحيل فى الواقع العثور على اى نشاط مسرحى يستحق الالتفات فى الضفة الغربية حاشـا اذا استثنينا مهارج الصيف التى كان تعقد سنويا فى مدن البيرة ورام الله .

فى هذا الصـــدد ، فى ذرعنا بالتالى ان نفهم — من جانب آخر — تلك الجهود التى تستحق التنويه والتى طورتها بعض فرق مدرسية صغيرة ، أو فرق هواة آلت على نفسها أن تحمل شعلة النشاط المسرحى المحلى فى مدن فلسطينية متعددة في تلك الظروف القاسية .

لم تمثل اهمية كبيرة كذلك تلك المحاولات التى قام بها بعض النازحين من اليهود ، خاصة أولئك الذين قدموا من مصر مثـــل مطاوى اسماعيلى ، والذين تصدوا فى الوطن السليب للمهمة المستحيلة ، لكى يغرسوا تجارب مسرحية غريبة .

والحق انه فى نهاية الستينيات قد بدأ المنظر العام للمسرح الفلسطينى داخل الأرض المحتلة يتحرك من جديد حركة ملحوظة ، اذ شرعت تنشأ فرق جديدة من الشبان الهواة . هذه المبادرات بدأت تتكون خاصة فى مدن رام الله والبيرة . وفى سنة ١٩٧٥ — على وجه التحديد — شـــكلت بعض الفرق (جماعة العمـــل والتطوير الفنى) ، وقدموا على مـــدى ثلاثة أيام مهرجانا مسرحيا ، هو فى الواقع الأول من نوعه الذى يستحق اسم مهرجان .

ولعله من المهم أن نشير من بين تلك الفرق الى ثنتين منها على وجه خاص : ((البلالين)) و ((الكشكول)) ، فالى حد طيب حتى أسماء الفرق ذاتها لها دلالة على الاتجاه المسرحى الجديد الذى يتوافق مع ظهور مسرح هو فى جذوره ، وفى اعداده ، وفى مقاصده ، وفى رسالته — يتطلع الى أن يكون — قبل كل شىء وفى اصرار — شعبيا وقريبا من النفس ، مازجا عناصر شعبية مختلفة ، وتراثا شعبيا روائيا مجهول المؤلف ، وأغانى ، ونصوصا ادبية ، ويعرض جانبا فنيا آخر لحركة المقاومة ، حتى وان كان لم يتفق دائما مع هذه فى كل شىء أو يتفق معها فى مناسبات على وجه جزئى ، ملتفتا أيضـــا الى المعالجات المختلفة ذات الطابع السياسى لهذه الحركة .

على كل حال ، فان هـــذا المسرح الفلسطينى الجـــديد يقتحم فى عزم متحمس وفى شحنة هجائية طريقه ، ويمثل فى الحقيقة — على الأقل — عنـــد

بمقارنته بالنشاط المسرحى السابق — اجابة اكثر مواءمة لتحدى البيئة التى يجرى فيها ، وتاصلا اكبر ، واكثر وضوحا فى جماعته ذاتها التى يتخذ منهـا مادته الاساسية غير حائد عنها فى عمله الابداعى .

شخصية هامة فى هذا الوسط الجديد هو فرانسوا ابو سالم ، الذى كان قد درس فى فرنسا فن الاخراج المسرحى ، وهو فى الواقع مؤسس فرقة البلالين ، وموجهها على الاقل فى طورها الأول ، وهؤلاء قد اختاروا — فى وضوح — مسرحا جمعيا يدافع عن الأسس التالية كما جمعها السواهيرى الذى ذكرناه آنفا :

(أ) الحديث الى الناس بلغتهم العامية ، بهدف أن تصل الفكرة الى السواد الأعظم ، ولهذا فهم يتوجهون الى الناس البسطاء ، ويحدثونهم على النحو الذى يفهمونه .

(ب) انشاء نموذج خاص من المسرح الفلسطينى يمكنه أن يحدث بين الناس انطباعات جديدة .

(جـ) أن يكون نواة لانشاء مسرح جوال يعمل فى القرى والمدن سواء بسـواء .

(د) انشاء (مسرح المقهى) أيضا ، اى مسرح يعمل داخل المقاهى ، مع الأخذ فى الحسبان استعداده القائم للانتقال الى أى مكان ، يكون من ورائه جدوى ، ويكون حافـزا لعمله المسرحى . وكما يلاحظ فان البرنامج بكامله طموح مجدد ، وقد اخذ فى الاكتمال شيئا فشيئا على الأقل حتى سنة ١٩٧٥ — ١٩٧٦ . بغير قليل من الانجازات .

فى عرض عام وموجز للموضوع كما هو فى هذه الصفحات يصبح من غير الممكن على الاطلاق أن نشير بشىء من الدقائق والتفاصيل لمجموع العمـل المسرحى الفلسطينى الذى انتج خلال هذه السنوات الأخيرة ، لـكن نذكر فحسب النقاط التى نعتبرها اساسية ، واكثر اهمية ، وفى هذا الاطار ينبغى

أن نلفت النظر الى الكيفية التى يمارس بها المسرح ادباء المقاومة حسب اتجاهاتهم ، وايدلوجياتهم المختلفة ، سواء كانوا داخل الوطن أم خارجه ، وتلك مثلا حالة الشاعرين الكبيرين سميح القاسم ومعين بسيسو ، وبصفة خاصة الأخير بأعمال مسرحية ثابتة « ومتزمتة » كما فى وسعنا أن نسميها . أو حالة غسان كنفانى أو توفيق الفياض الذى يبدو أنه نقل فى مسرحيته منزل الجنون جزءا من تجاربه الذاتية فى السجون الاسرائيلية .

ومن العجب ايضا ان نلاحظ كيف أن العناصر ذات الصبغة الرمزية الواضحة مدرجة فى أعمال بعض المؤلفين الذين يندرجون — بصفة عامة — وان كان ذلك مع شىء من الاختلافات ، بعضها ملحوظ — فى هذا الخط المسرحى ذى الأسس والمقاصد الشعبية ، وذى التقارب الواضح من الشعب الذى اشرت اليه قبلا .

٣ — السنوات الأخيرة :

يبدو جليا أن هذا الموقف قد اعتورته تغييرات بارزة منذ سنة ١٩٧٥ — ١٩٧٦ . هذا الجنين المسرحى الشعبى الملتزم لم يصل حتى الآن أن يستوى على سوقه استواء كاملا ، وان كان فى غير الذرع اصدار آراء قاطعة — على الاطلاق — فى هذا الصدد ، ولأنه قد نتج على هذا النحو فانه قد ساهم فيه الى حد بعيد سياسة القمع الثقافى ، والمعارضة الوحشية للحركات الشعبية التى لا تزال تمارسها دولة اسرائيل الصهيونية .

والحق أن نشاط الفرق ودرجة التزامها قد هبطت بدرجة واضحة ، ربما يعود النشاط المسرحى بصفة اساسية الى الانحصار فى الأوساط المدرسية والجامعية والدوائر الاجتماعية ، ويظهر اننا فى بعض المدن الاخرى مثل القدس ونابلس نلاحظ زيادة ما فى هذا النشاط على الأقل من حيث الكمية .

ينضم اسم كاتب جديد مثل هانى المصرى أو محمد الزاهر الذى مازال يطرح فى مؤلفه الجديد (الوباء) مشاكل حادة من اجل النضال ، والفوارق

الاجتماعية ، يبدو مناسبا ان نضم ايضــا صنيع احدى الفرق المسرحيــة الفلسطينية التى استغلت واتخذت نصوصا لادباء من بلاد عربية اخرى تقدم على أحداث سياسية محددة جدا ، قد تبدو منذ البداية وكانها بعيــدة عن المشـــاكل الفلسطينية ، لكنها فى الواقع مرتبطة بها ، مثال ذلك (الزيارة) المأخوذة من قصة الأديب المصرى يوسف القعيد ، واخرجها ممدوح عدوان عن الرحلة التى قام بها الرئيس الأمريكى السابق نيكسون الى القاهرة .

وبالفعل فان هذا المسرح الفلسطينى المبتدىء والهام قد خرج ايضا الى بلاد عربية اخرى ، وقد اثار — عند خروجه هذا — ردود فعل وانطباعات ملحوظة وهذا ما حدث مثلا عندما اشترك فى احد مهارج الفنون المسرحية فى دمشـــق .

مغامرات ، وتجارب ، ومخاطر ، وتلمسات ، ووســائل ، وامكانات واقعية ، وتحديد فى الأهداف ايضا .. فى المسرح شأنه شأن اى مجال آخر للنشاط الانسانى ، فان العمل الفلسطينى لديه مثالية محددة واضحة ويتولى مكانة وقيمة لوثيقة فريدة على الاطلاق . وفى هذا كما فى كل شىء ، فانهم يطلبون منا فى بساطة وفى الم أن نصغى اليهم ، وأن نعجب بتصميمهم المجاهد، ونضالهم الحاسم ، وكذلك على صعيد المقاصد الفنية والثقافية .

كلمات عن الشعر

خوان رامون خمينث

— التشبث فى العناصر الداخلية احـد الخصائص الأساسية فى الشعر الغنائى .

— لكى يكون الشعر عالميا ، مطلقا ، خالدا ، ينبغى ان نرفع جبهته ، لا أن نقيد قدميه ، فاذا كان الشعر ذا ماهية مطلقة ، راميا الى ما هو أبدى فلماذا نصفده بالقيود ؟ ادعوا الأرض ، وذروا المحلية الضيقة ، وانظروا فى السماوات ، حيث انها واحدة فى كل الجهات ، الذى يرحل ويقرأ ، ويلاحظ هو واحد على الدوام ، والأفكار والألوان ، والأشكال التى يحملها أحدنا فى أعماقه ، والتي هى نتاج انطباعات مختلفة وكثيرة — والتى هى بدورها متعددة تعدد الأشكال ذاتها — تغدو فى النهاية ذخـيرة تختلف حسب كل فرد ، فما يتمخض عنه هذا — لو كان بسـيطا وصـاحبه شاعرا — يكون جديدا وجميلا .

— فيما يتعلق بالشكل ، فان ديوانا نظم كله بالرومانثى ذى الثمانية المقاطع ، أو بالنمط الاسكندرى فانه يكون رتيبا مضجرا ، الا يجوز أن يتنفس كل شعر هواءه ، ونغمه ، وايقاعه ، ولونه الخاص ؟ والكتب النثرية ماذا بشأنها ؟ انها ستكون رتيبة ، اكثر رتوبا ، لأن النثر يوازى الشـعر الحر ، والرومانثى يغير الوزن ، والاسكندرى فى ضربه « الكوارتى » يغير القافية .

— لا ينتهى الشكل بل الفكرة ، ولذا لا نهاية للشكل على الاطلاق .

— الشكل غير منظور .

— مالا يقال يقتضى تعبيرا غير مسهب وتلك حقيقة الشعر المزدوجة .

— يبدو لى أن « السونيتات الشكلية » هى دوائر الأدب الحجرية .

— لا ادعى — ولا اريد — ان هذا الفن الشعرى ينفع احدا الا الشاعر ، وما ليس بشاعر فلا حاجة له به ، بل ان الشاعر اقل حاجة اليه مما ليس بشاعر ، فضلا عن ان هذا ليس حيثية بل انه نتيجة ، كل ما اريد قوله : ان ذلك هو تحليلى انا ليس الا .

— لا نطرحوا شعرا لم يكمل بعد ، اذا كان قد بدأ جيدا فسوف يكمل وحده يوما ما .

— من شأن الأحزان الخيالية أن تمنح الشعر عاطفة قوية اكثر مما تمنحه احزان الواقع .

— البحور القصار — الفن الأصغر — بطبيعتها البسيطة هى نظام دقيق ، هذا اذا لم ندع نحن البساطة .

— علامة الشعر الصادق الذائعة أنها تود ان تقول : حذار من التقليد !!

— الشعر العظيم ليس له الا زمنان فحسب : لحظته الحاضرة ، وبعد قليل خلوده الباقى .

— ليس الشعر هذا ولا ذاك ، هو على كل الأحوال موجود فى كل المناحى وكل شاعر فى ذرعه ان يعبر شعرا — يختلف — مطلقا — عن الآخرين ، لا ينبغى تحديد الشعر الا بمظاهره .

— ما يشترط — عادة — فى الشعر ان يكون أدبا ، لكن ما نشترطه نحن أن يكون الشعر روحا .

— من الممكن أن يكون الشعر معقدا فى مضمونه ، وليس فى شكله .

— الشعر جوهرى ، وما هـو جوهرى لا يكون وزنا ، او مبالغـة ، او صـناعة .

— فى « السونيتا » يجب ان يكون الشكل والمضمون منصهرين تماما شأن أى كائن فى الطبيعة .

— بقوة ، وبقوة أشد . . !! لكن الشعر ليس حربيا ، انه سلام ينافى الحرب.

— القصيدة ليست « مرمرية » مثلا ، لأنها تقلد من خلال الكلمة والفكرة المرمر « البرناسية » ، لكنها هكذا « وان كان غير دقيق مقارنتها بشىء آخر » ، لأنه فيما يتعلق بالشعر تحتوى القصيدة بذاتها على قيمتها العليا ، مثل الزهرة ، والغمامة ، والشجرة ، مثل المرمر نفسه ، كل هذه الأشياء تحتوى على خصائصها ذاتها ، اذ لا توجد شجرة ، ولا غمامة ، ولا زهرة ضعافا بالضرورة ، أو متدنية ، كما أنه بالضرورة كذلك لا يوجد مرمر أرقى .

— من الفهاهة أن نعتقد أن كتابتنا نحن من أجل الآخرين ، وكتابة الشاعر ذاته — بوجه خاص — من الممكن أن تكون لشخص آخر أكثر مما هى له هو ، ان الآخرين سيقفون من خلالنا فحسب على تلك الأشياء التى نتفق عليها ، أى الأشياء التى لا تعنينا وحدنا فقط ، أى ما يجمعنا نحن وهم ، أى أنه لا شىء حقيقى ، ان القراءة تتعلق — والشعر بوصفه ابداعا — بما ليس يقال .

— يصلح الشعراء البيانيون للقراءة فى المنزل ، لكن فى خارجه يصمد فقط الشعراء التجريديون ، لأنه حين يكون احدنا فى المنزل تكون الطبيعة فى الخارج ، لكن حين نكون بين الطبيعة يوجد فى الخارج ما هو ابدى .

— أجل — دائما ، شعر مباشر محكم ، طبيعيا كان أم فوق الطبيعى ، هو فى الواقع أعلى من الطبيعة والطبيعية .

— لا يمكن للشعر — مطلقا — ولو أراد — أن يساير « الموضة » ، لأن الشعر هو الحقيقة ، و « الموضة » هى الكذب ، وهكذا فى ذرعنا أن نعرف الشعر — من هذا الجانب — بأنه التعبير الجميل الذى يتضمن — عبر الكلمات — الواقع لما هو حقيقى .

— « السوناتا » الحقيقية هى التى تنسيك من جمالها انها جميلة .

— الحضور الشعرى « لو كان الشعر علما لكان بهـذا ارقى من اى علم آخر » لا ينال بالحظ ، وفيما يتعلق بعدم جدواه الفنية فانه جيـن فقط لمن يصادفه ، واذا استخدمه الآخرون فانه ينقلب الى سم .

— عاطفة ، فكر ، وزن ، الكلمة فى موضعها تصيب المفصل ، الكلمة فى الشعر ليست مفردة على الاطلاق ، بل مزيتها ان تأخذ بحجز أختها ، ومن ثم يكون اخفاق الشكليين « البرناسيين ومن شاكلهم » .

— تسمع الى غناء الصرصور : يبدو فى البداية ساذجا ، مترنجا ، بعد ذلك واضحا ، سلسا ، وفى منتصف الليل يكون مكبوحا ، هادئا ، حادا ، يخال انه ينسى ما هو ، مع من يغنى ، اين هو ، انه يماثل نجمة ، يماثل نجمة تسبح فى الماء .

— هذا اصعب من ذاك . هى صعوبة تعذب المبدع والقارىء الى درجة العذاب العذب ، كأنها المباضعة المثالية والشعورية .

— ثمة شعر صعب ، فى الوسع أن يفضى بفحواه باعمال الفكر ، مع محاولة التسلسل الدقيق بوعينا فى وعى الشاعر الذى هو فى ذلك الحين هـو شـعره .

وثمة نوع آخر من الشعر ، فقط نحل مغالقه فى لحظات خاصة ، كأنه فراش الهى يطارد ، فيصاد عنا ، انه ضرب من الشعر يتعلق بموقف خاص بمشاعرنا . هذا هو الشعر الذى أعجب به .

— الشعر : كل ما هو جميل ، كل مالا يستطاع شرحه ، وليس بحاجة الى شرح .

— فى الشعر المقفى ، قافيته هى ثوبه ، والموزون نصف عار ، اما الشعر الحر فهو عار .

— حذار ! ايها الأصدقاء ، فاننا نخلط كل يوم بين الفصاحة والسلامة .

— انه صراع دائر بين الشعر الذى يريد أن يكتب وحده ، وبين الشاعر الذى يرغب أن يساعد الشعر .

— لا وجود للمثالية ، ولا الواقعية ، ولا الطبيعية ، ولا الروحية ، بل انه يوجد فقط مستويات متعددة من الواقعية والطبيعية ، وبينهما يوجد ذلك الفارق الذى اخترع دون وعى هذه المصطلحات لأجل فهم الشعر .

— ياله من صراع بين العفوية والسلامة !! « سلامة العفوية ، وعفوية السلامة » .

— نحن لا نرسم نزعات غير مجدية على هامش الواقع .

— الواقعية خطيرة .

— ليس فى ذرع أحد أن يهون من شأن السونيتا المحكمة ، فانها قد خرجت محكمة .

— انها عبقرية الاحكام .

— الدقة المحكمة ، والنفحة الشخصية هما ما يمنح الشعر قيمته .

— ما هو قومى يختص بالأقاصيص ، وما هو عالمى هو مجرد ، ومن هنا تكون فائدته .

— الشكل الشعرى الشعبى هو من اختراع الجميع ، أو نحن الذين اخترعناه ، وليس بأى حال من اختراع البعض .

— أن توجد صفحات مليئة بالتكرار فهذا سىء ، لكن ليس سيئا أن يوجد تكرار فى صفحة واحده .

— من يتحدثون — بوجه عام — عن الأسلوب يقصدون الشكل ، بيد أن الأسلوب ليس الشكل ، هو أسلوب فقط .

— فى الشعر المقفى ، يصنع الشعر بالشاعر ما يريده ، وفى الموزون ثمة صراع بين الشعر والشاعر ، أما فى الشعر الحر فان الشاعر يفعل ما يريده هو .

— ليس للشعر وزن على الاطلاق ، فإن الوزن من صنيع الشاعر .

— الشاعر الصادق لا يخلق موضوعا ، لكن الذى يصنع الموضوع هو الأديب الذى يقلد الشاعر الصادق .

— فى النثر كما فى الشعر توجد ضروب مختلفة وغير منتهية .

— الشعر يشبه النار ، والماء ، والأرض ، والهواء ، انه مثل العالم ، ليس مذكرا ولا مؤنثا ، وان أردت فانه مذكر مؤنث فى مسحة واحدة .

— تلك الاختلافات فى الجنس انما هى من مثالب النقاد الصغار ، وليست من الشعر فى شىء .

— لا ينبغى ان يكون الشعر على هذا النمط أو ذاك ، لأنه حين يكتب يتخذ نمطه القائم بذاته .

— ضرب من الشعر يعتبر بسيطا حين يحيا من جديد على شفاه القارىء ، ويعطى انطباعا كاملا محكما بانه حى فى لحظة ابداعه .

— رد على سؤال : ينبغى فى الشعر ان نكبح جيدا نشـــاط الذكاء ، لأنه يستطيع — ببساطة — ان يبدى آثار العرق فى الشعر ، وهذا شىء يخالفه كثيرا ما كانت تريده السليقة : التى هى الحاكم المطاع .

— لا يهم فى الشعر كثيرا أن تكشف السر ، فتجعله واضـــحا ، عاريا ، مبســـوطا .

— أجل . كما يعتقد البعض ، يوجد فى الشعر جنس ، شعر مذكر ، لكنه ليس — ضربة لازب — الشـــعر الذى يتغنى بالحرب ، وبالخمـــر أو اللذة ، أليس صحيحا يا دانتى ؟ !! .

الفهـــــرس

كتب للمترجم

* كتب مطبـوعة :

١ ـــ الخوف من المطر ـــ شعر ـــ ١٩٧٥ ـــ المجلس الأعلى للفنـون ـــ نفذ ويعاد طبعه .

٢ ـــ لزوميات وقصائد أخرى ـــ شعر ـــ ١٩٨٥ .

٣ ـــ خاتمان من أجل سيدة « مسرحية مترجمة » ١٩٨٤ الكويت ـــ المسرح العالمى .

٤ ـــ مقامات ورسائل أندلسية ـــ الطبعة الثانية ١٩٨٧ .

٥ ـــ المازنى شاعرا ١٩٨٥ .

٦ ـــ تأثيرات عربية فى حكايات اسبانية ـــ دراسات فى الأدب المقـارن ١٩٨٦ .

٧ ـــ خمس مسرحيات أندلسية ١٩٨٦ .

٨ ـــ قصائد من اسبانيا وأمريكا اللاتينية ١٩٨٧ .

٩ ـــ شعراء ما بعد الديوان ـــ الجزء الأول ١٩٨٧ .

١٠ ـــ هدير الصمت ـــ شعر ـــ ١٩٨٧ .

١١ ـــ فصول من الأندلس ـــ فى الأدب والنقد والتاريخ ١٩٨٨ .

* كتب تحت الطبع :

ـــ فى الشعر الأندلسى .

ـــ الشعر الحر فى الميزان .

ـــ حدائق الأزاهر ـــ تحقيق ودراسة ـــ الجزء الأول .

ـــ من قضايا الشعر العربى .

رقم الايداع ١٩٨٨/٢٥٤٧

مطبعة الفجـر الجديد

٣٨ شارع الكبارى منشية ناصر ـ الدراسة

تطلب من مكتبة النهضة المصرية

٩ ش عدلى باشا ـــ القاهرة